Apologie křesťanství.

Sestavil

Dr. Pavel Vychodil.

Díl I.

V Brně 1893.

Tiskem a nákladem papežské knihtiskárny benediktinů rajhradských.

S povolením představených.

Díl I.

Bůh a tvorstvo.



Světový názor.

Význam nevšední hloubky se tají v sevšednělém výraze „názor světový". Básníku i filosofu se klade za velkou zásluhu, když se mu přičítá, že má, zastupuje neb sestrojuje takový neb onaký světový názor. Chce se tím vytknouti o něm, že pohledem svým proniká do hloubky i do šířky, že provádí něco velkolepého, čeho každému není dáno. Naopak ale mluví a bádá se o světovém názoru prostého lidu, národa, kmene atd., jako o jiných bezděčných výtvorech lidových. Ani jemu se neupírá, že je to cosi důležitého a vážného, ačkoliv hodnota jeho se už tak vysoko necení, jelikož se představuje jako skromné, prosté dítko přírody, povstalé bez pracného zkoumání a přemýšlení.

Samozřejmo jest, že takto se na světový názor pohlíží příliš povrchně. Každá činnost a každý výsledek její má ovšem do sebe jakousi cenu, a to tím větší, čím větší byla práce, čím větší předmět a úkol její; jen že lidé jsou náchylni, v údivu svém na tom přestávati a netázati se dále, zdali výsledek sám v sobě také údivu toho zaslouží, zdali stojí za práci naň vynaloženou a zdali jen poněkud slušně vyhovuje svému úkolu. A takto se má věc i v našem případě. Za světovým názorem se tuší cosi obrovského proto, že svět je tak velký, a názorem svým se ho zmocniti je tak nesnadno. A když prý ve velkých věcech i pouhý pokus mnoho znamená, tož arciť se zde snadno zapomíná, jaký ten pokus jest. Jiná toho příčina je ta, že se za světovým názorem obyčejně cosi důležitého jen tuší, aniž jest o úsloví tom jasného ponětí. Proto je mluva moderní s velkým slovem tím tak pohotově. Když pak přihlédneme blíže ke všemu tomu, co kdy světovým názorem nazváno, shledáme předně velmi mnoho malicherného, co očekávání naše úplně sklame. Mezi tím však, co zůstalo, shledáme tolik rozmanitosti, tolik nesrovnalostí a odporů, které všechny chtějí míti místo ve světovém názoru, že by věc sama v očích našich málem ceny pozbyla; jen povrchní pozorovatel se dovede přes to všechno přenésti a vyslovuje svoje oblíbené úsloví o světovém názoru stejně hravě dál. Je tedy podezření, že

asi neví dobře, co povídá: je to prázdné slovo, které tu nic neznamená, a kdyby se snad i vědělo, co asi znamená, bude to tak mlhavá vidina, že nepochopíš, kterak mohou lidé té věci tolik váhy dávati, a přece tak ledabylo s ní zacházeti, že se ani nenamáhají zvěděti, co to vlastně jest. A takové počínání je takořka pravidlem.

Pokusme se tedy zevrubněji určiti pojem názoru světového. Dvojí svět se nám tu naskýtá: zevnější a vniterný. V onom zahrnujeme veškerenstvo, tímto rozumíme jednotlivý podmět, na veškerenstvo nazírající. Rozdílem tím nebudiž ještě za rozhodnutou kladena otázka, zdali svět zevnější, to veškerenstvo, stojí naproti jednotlivému podmětu samostatně a skutečně jakožto druhá věc od něho věcně různá; nýbrž je tu jen vysloveno, že jsme zvykli rozeznávati předmět a podmět. Každému podmětu jednotlivému jsou ostatní podmětové i s předměty — světem zevnějším, on jediný jest sám sobě světem vniterným, pokud sobě nepromítá sám sebe na venek a nečiní se taktéž předmětem své činnosti. Nelze ovšem neznamenati, že tu prozatím o každém předmětě mluvíme se stanoviska podmětu, tedy jako o nějaké fikci podmětu; ale poněvadž o tom předmětě prozatím nic nerozhodujeme, smíme o něm jednati tak, jak se jemu obyčejně rozumí. A v tom významu světem zevnějším rozumí se svět opět dvojí: duchový a hmotný. Obvyklým jménem světa zkušeného (empirického), jenž t. ř. exaktnímu bádání vědeckému jest jediným světem předmětným, se onen rozdíl mezi duchem a hmotou jaksi zastírá, ať se už úplně popírá nebo pouze zanedbává. Můžeme ostatně i na tomto pojmu předmětenstva empirického přestati. Co značí on? Přírodní a umělé věci a události na nich, pokud zkušenosti lidské jsou přístupny. Jak už podotčeno, ani člověk a vniterný život jeho se z oboru toho nevymyká, pokud se zkušenosti vlastní neb cizí projevuje. Jsou tedy v pojmu tom zahrnuty veškery zjevy všehomíra, kterých můžeme zkušeností dostihnouti. Že exaktní věda ta z nich odvozuje také zákony jejich, budiž pouze připomenuto; „emperickými" zákony ty vlastně nejsou.

Měli bychom nyní dále zkoumati, jaká že to vlastně zkušenost jest. Jmenovaná exaktní věda jest náchylná, připouštěti jen zkušenost a svědectví smyslů. Jakmile však se počne poněkud obírati člověkem, jest už nucena odvolávati se také na zkušenost vniternou, a to svoji vlastní i jiných. A sebepozorování jest opravdu bohatým zdrojem zkušenosti; my proto nejméně proti tomu namítáme, když psychologové — jakýchkoliv odstínů — tolik na ně dají. Není však důsledné, když při tom v zásadě ta exaktní věda připouští přece jen zkušenost smyslovou, a v jednotlivostech onu zkušenost vniterní (na př. ze sebevědomí) dle své předpojatosti obmezuje a opravuje. Předně to zajisté po jejich

smyslu není vlastní empirie — a pak nemají práva se na ni odvolávati — a chtějí-li také tu vniternou empirii uznati, pak by jí měli přisouditi aspoň tolik věrohodnosti, kolik přisuzují smyslům. Avšak i se budiž tuto jen mimochodem poznamenáno.

Vniterný svět chce býti obrazem toho světa zevnějšího; u empirického podmětu, u člověka, o němž tu jedině mluvíme, jest jistotně alespoň jeho odleskem, který jeho popudem vzniká. To by byl tedy jednoho každého světový názor: vědomosti a domněnky jeho o předmětenstvu. I on jest empirický, moha se projeviti: uvědomuje si jej podmět sám a může jej také jiným oznámiti. Odtud také víme, že jest tak rozmanitý, u každého takořka poněkud jiný. Čím to? Odezírajíc od nepravidelnosti smyslův a vnímadel, samy podměty vnímající jsou velmi rozmanité ve schopnostech, okolnostech a příležitostech, jimiž pozměňuje se poznávání jejich. Prostředí, ve kterém kdo žije, dělá mnoho z něho — nejen on sám dělá něco ze sebe. Jeden obraz jest úplnější druhého, jiný zase jest pravdivější.

Je to snad světový názor? V pravém slova významu nikoliv, ačkoliv je to jeho základ. O takových rozmanitých domněnkách se ovšem vedou spory, ale vědecké: domněnky se opravují, doplňují, novými nahražují, aniž osobní zájmy tím bývají přímo zastihovány. Hvězdářské soustavy na př. neb útvary geologické pramálo smrtelníků zajímají, ať jsou takové neb jinačí. Při tom, co zoveme světovým názorem, jest jinak. V ten se mísí neodbytně cosi osobního, co nám jej činí bližším; záleží nám na něm, nejen abychom věděli, kterak se věc má, nýbrž doprovázíme jej alespoň živým účastenstvím citu svého podle toho, zdali se má věc tak či onak — o jiných účincích nemluvě. A to není pouze tím, že názor ten jest naším výtvorem, naším vlastním dílem. Byť i v něm bylo více částí námi přidaných nežli v onom, jejž bych nazval více objektivním, přece konečně jsou oba plody naší práce. V tomto však, jejž možno nazývati subjektivním, jest velká část nás samých. V onom představujeme si předměty o sobě a v jejich vzájemných vztazích: v tomto představujeme si předměty ve vztahu k nám samým, pokud týkají se našeho bytu a jej takovým neb onakým činí. Zřetele, jež tím povstávají, jsou nám tedy nade vše důležity, neboť co se nás týká, na tom nám přede vším jiným záleží. Zdali zájem tento je správný či nesprávný, o to prozatím nejde, ale že jest a že o našem smýšlení a jednání rozhoduje, toť vůbec uznáno.

Jaké jsou to tedy zřetele, kterými pohlížíme na věci v poměru jejich k nám, které proto také určují jednoho každého světový názor? Bez odporu základním zřetelem jest blaho naše. Jmenuje-li se jindy rozkoš, libost a příjemnost, užitek atd., jsou

to jen jiná jména téže věci, blaha, anebo jména různých stránek téže věci: neboť příjemnost a prospěch, nevedoucí k nějakému blahu, přestává tím býti. Naše blaho rozumí se v širokém smyslu jakožto blaho všeho toho, co k nám nějak náleží, a to právě tou měrou, jakou k nám náleží, jakou jest část naší úsoby. Názor světový tedy, jak jej obyčejně úsloví míní, jest smýšlení o věcech, pokud se dotýkají našeho blaha. Smýšlení to bude se hleděti přizpůsobiti skutečnému stavu věcí, kdyžtě člověk na mnohých věcech závisí a od nich ve svém blahu může buď podporován nebo poškozován býti; může sice mnoho změniti, polepšiti nebo zhoršiti, ale všeho nikoli. Bude se tedy domáhati toho, aby zvěděl, kterak a čím se věci bytu jeho dotýkají; podle toho pak si svoje smýšlení o nich zařídí, které nebude záležeti v ničem jiném než v oceňování jejich. Co pro nás nemá pražádné ceny, v pražádné příčině, tím se nezabýváme.

Smýšlení takové povede nezbytně k přiměřenému jednání. Život lidský není theorií, není spekulací, nýbrž praxí, praxí to velmi vážnou: život jest činnost, jež nemíní ostati v sobě uzavřena, nýbrž se projeviti a osvědčiti. Smýšlení a jednání životní jsou dvě stránky světového názoru, který se docela správně proto jmenuje také názorem životním, poněadž tu vlastně život jednotlivcův je stanoviskem, se kterého se na vesmír pohlíží, tak že se aspoň subjektivně stává střediskem všehomíra; všechno konečně podrobeno jest jemu, jakkoli na tom on sám původně závisí. Toť zajisté význam ducha lidského, že jsa ve všem všudy závislý, přece všeho se zmocňuje a k sobě obrací, aby mu dobře bylo. Odtud si vysvětlíme, proč ta hesla „životních" otázek, „životních" záhad a zájmů mají do sebe takovou sílu a dojímavost, a proč ji má zvláště soubor jejich, jejž právě názorem světovým a životním zoveme. Jestiť cosi velkého, vyznati se ve věcech nás obklopujících, každý ve svém okruhu, a uměti je po zásluze oceniti, v jakém poměru jsou k našemu žití. Rozumí se samo sebou, že té cti nedopřáváme všem, o kterých se kdy řeklo neb napsalo, že mají na př. jasný, veselý nebo pochmurný názor světový a životní; zhusta nebývá to názor vůbec žádný, nýbrž okamžitá nálada. Máme zde na mysli pouze ty, kteří opravdu vážně přihlížejí na věci a na poměr svůj k nim. Těm zajisté záleží na tom, aby nabyli stálého a správného obrazu o tom, čím celý směr jejich říditi se má; i nenadužívají velkých jmen pro věci malicherné, nýbrž vážně jdou po pravdě, která se má jim státi vůdkyní života. Při snaze té nemožno však přestati na povrchu věci a zůstati v mezích dosud určených. Jest sice snadno básnicky říci: „svět si tvoř!" a slibiti tomu světu všemožnou dokonalost a blaženost: skutek sám není tak snadný. Vystihnouti a pochopiti místo svoje ve světě a ve všemmíru jest práce tak

rozsáhlá, jak rozsáhlé jsou známosti naše o světě; sebeklam na rychlo zjednaný, jen abychom tu nezbytnou práci měli odbytu, v rozhodné chvíli opouští nás jako každý přelud při změně místa, zůstavuje po sobě prázdnotu tím větší, čím více místa mu bylo ponecháno.

Hledání pravdy.

Názor, jenž má býti spolehlivou oporou smýšlení a jednání, musí býti nezbytně pravdivý. Jen v tom významu lze jemu připustiti vážný úkol, jaký má v životě člověka i lidstva. Klásti každý vánek domněnky za vážný názor životní, není nic jiného, než rozbřeďovati a snižovati velká hesla velkého dosahu. Rozum nespokojí se lží, on žádá alespoň subjektivní pravdy, to jest úsudku takového, který se mu vidí býti pravdivým. A vůle, na kterou působí soud rozumu, nespokojí se domnělým dobrem, nemajícím pro ni žádné realnosti, nýbrž vymáhá nezbytně dobra skutečného, to jest takového, o jehožto jsoucnosti je člověk aspoň subjektivně přesvědčen. Takto ze samého rozboru poznávací a volící mohutnosti by se ukázalo, že nemůže člověk přestati na vědomé nepravdě, tím méně pak ji může položiti za základ svého životního směru. S jiné strany předůležitým důvodem ku hledání pravdy jest naprostý mravní závazek, jednati dle přesvědčení, neboť co není z přesvědčení, hříchem jest. (Řím. 14, 22.) Pravda tedy nejen má moc, jediná vyhověti požadavkům rozumu a vůle, nýbrž je také nezbytnou podmínkou, aby člověk smýšlení a jednání své rozumně upravoval a nevydával se ustavičným výčitkám svědomí násilně umičeného.

Co však jest pravda? ona pravda, jež nás má osvoboditi (Jan 8, 32) a přivésti k pokoji neutišitelnou touhu srdce lidského po míru vniterném i zevnějším? I dnes jakoby člověk v té otázce slyšel posupný posměch lehkovážného skeptika Pilata (Jan 18, 38); ach, což jest pravda! Ba čím dále tím jasněji z ní vycitujeme celou tíhu toho mefistofelského výsměchu, i dnes, když nejen opuštěná pravá Cesta i Pravda i Život (Jan 14, 6), nýbrž i samozřejmé zdánlivé základy pravdy a jistoty jsou zviklány, a to — předivným během věcí — při tolikě snaze obohatiti se vědomostmi a při tolikém opravdu nepopíratelném pokroku vědění, v němžto prý naše spasení! Či neprospíváme v „pravdách," kráčejíce od objevu k objevu, jako bychom se při tom nestarali o malichernou úzkostlivost skeptikovu, jenž ještě neukončil svého bádání, zdali pravda je vůbec možná? Aneb neměli bychom se raději přiznati, že stavíme bez základů, hromadíce poznatky a vědomosti, ale

nedbáme či bojíme se dohlédnouti, zdali jsou to skutečné pravdy, aby se nám ten náš chrám osvěty nerozpadl mrazivým zavanutím zásadní skepse? Ani to ani ono asi není správné: nenecháme si nikým vyrvati vědomí, že jsme v rozumovém vzdělání daleko pokročili, ani jistoty, že velká část jeho nepravdiva býti nemůže, anať se tolikrát osvědčila; přirozený pud nás tedy přenáší přes vrtochy skeptické, abychom jen pravdy dále hledali, spoléhajíce na přirozenou smyslův a rozumu schopnost pravdy a zjištění jejího. Ale čím to, že s chvatným osvěcováním nepřibývá světla právě ve věcech nejdůležitějších? Či pozbyla již pravda té blahodárné síly, aby osvěcovala člověku především stezky života jeho a pak teprve dráhy těles nebeských (Moudr. 7, 19) a cesty živočichů mořských? I ti konečně, kterým vědění jest samo sobě účelem — což sv. Bernard nazývá pouze všetečností — i ti připustí, že ta touha a žízeň po pravdě je stále palčivější, a v tom že přece konec vědychtivosti býti nemůže. Tedy nejde tu o jakékoli vědomosti, nýbrž o pravdy, kterými se rozumu i srdci odpovídá k důležitým otázkám, jeho největších zájmů se týkajícím.

Pravda v samém pojmu svém zahrnuje, aby byla pravdou věčně pravdivou, totiž aby poznání naše se shodovalo se skutečností. Zde jest rozhodný bod: aby člověk na poznání svém mohl klidně přestati, podle kterého má zařizovati svoje smýšlení a jednání. Ovšem dostačuje k mravnému jednání také jistota subjektivní, ač o sobě nesprávná; ale každá nesprávnost jest vydána v nebezpečí, že dříve nebo později bude odhalena. Nezaviněná nevědomost a bludná jistota nečiní sice hříchu, ale přece jest něčím, co by raději nemělo býti, a je stále vystavena pochybnostem. Zde však běží o to, zdali skutečně jsme schopni poznati skutečnost, jak sama v sobě jest, a zdali dovedeme také dokázati, že poznání to jest pravdivé: běží tedy o p r a v d i v o s t a j i s t o t u poznání.

S k e p t i c i s m u s (pyrronismus), nejstrašnější to, ač nejpohodlnější soustava, která se jenom nevlastně může nazývati „filosofickou," popírá obojí: nepoznáváme, ba nemůžeme poznati věci, jak jsou, a bychomť je i krásně znali, nemůžeme jistě věděti, zdali je opravdu známe tak, jak jsou; poznáváme-li něco, je to snad jenom napohledný zjev aneb docela pouhá tvárnost, kterou jsme sami ze sebe na věc přenesli.

Toť asi tresť soustrav skeptických a idealistických co nejstručněji vyjádřená. Nejde tu ovšem o úplnou soustavu k r i t i c k é n o e t i k y, ale několik poznámek potřebí z ní připomenouti. Obyčejný, takořka populární názor o průběhu poznání jest asi tento: Duše má schopnost poznávací. Říká se někdy, že má poznávací „mohutnosti," kteréhožto jména se zase jiní hrozí; na

jméně ostatně nezáleží, neboť tolik jest konečně jisto, že poznání na př. teplého pokrmu jest docela jinaké, než poznání, že teplo záleží v rychlém pohybu, a tedy že jsou rozdíly mezi poznávacími schopnostmi. Duše se bezprostředně s věcmi nestýká, jsouc poukázána na tělo: všechno poznání se tedy počíná smysly tělesnými; duše sama v sobě nemá ani hotových pojmův ani hotových pravd. Poznání samo děje se tak, že věci poznané ocitají se jaksi v duši, ovšem v produševněné podobě. Toto produševnění však týká se pouze podoby jejich, t. j. duše si svým duševným způsobem vyjadřuje to, co jest ve věcech jiným, totiž jejich způsobem. Shoda mezi věcí a obrazem jejím v duši je p r a v d a. Nedokonalá, méně uvědoměná je pravda pouhých v n ě m ů, totiž přijatých obrazů, které přímo sice se podávají jakožto pravdivé obrazy zevnějšku, ale shody té nevyslovují. Toto nastává teprve ve zpětné úvaze nad obsahem dvou obrazův, a srovnáním jejich, tak že dokonalá je pravda teprve v s o u d ě, kterým se podmětu něco přisuzuje. V soudě totiž teprve se vlastnost o věci vypovídá jakožto pravdivá, v něm se teprve duše vyslovuje, zdali věc jest opravdu taková, jak ji vněm zobrazil; jeden vněm zobrazil podmět v jedné, druhý v jiné vlastnosti jeho, a ze srovnávání obojího vzniká v mysli soud, zdali a jak ta vlastnost podmět přísluší či ne. Tedy v soudě se vyskytuje jednak obraz věci, jednak souhlas, že obraz ten je pravdivým obrazem věci: Kámen — oblý; kámen jest (není) oblý; vím, že kámen jest (není) oblý = poznávám a tvrdím, že kámen jest (není) oblý = poznávám a tvrdím, že jest pravda, že kámen jest (není) oblý. Chová tedy duše tuto p r a v d u a zároveň má j i s t o t u, že je to pravda; souhlasí totiž úplně s větou: kámen jest (není) oblý, jsouc si z nějakých přirozených důvodů jista, že jinak není.

Tuto bezděčnou jistotu filosof d o g m a t i c k ý přijímá zcela pokojně za oprávněnou. Nehloubá již napřed, než něco poznal, zdali vůbec může něco poznati a proč vůbec může poznávati, nýbrž — rozjímá-li vůbec hned od počátku o svém poznávání — myslí sobě asi toto: Mám přece jakousi schopnost poznávací, která, pokud vím, není chorobná ani porušená, nýbrž je taková, jak u ostatních normalních lidí. Věci poznávám býti takovými a takovými, i nevím věru, proč bych na tom nemohl přestati; vždyť kdyby byly jinačí, poznal bych je jakožto jinačí. Teprve dodatečně, chce-li, vyšetřuje, jak se poznání děje, kdy a proč jest jisté či nejisté, kterak člověk tolik přerůzných předmětů poznává atd. Naproti tomu s k e p t i k jistotu vůbec jakožto nemožnou popírá, a k r i t i k zavrhnuv onu přirozenou, sestrojuje novou, vědeckou. Skeptikovi jest neoprávněnou ona bezděčná jistota, že věci správně poznávám, jaké jsou, neboť podle něho nelze se o tom přesvědčiti, ani jistoty dojíti: jistého poznání vůbec není. Kritikové pak

ujišťují, že ten bezděčný přirozený souhlas jest ukvapený a namnoze nesprávný. Člověk nemá se k němu odhodlávati, dokud není vyšetřeno, zdali vůbec můžeme věčnou pravdu poznati, totiž zdali věci samy jsou poznání našemu přístupný, a zdali poznávací přístroj náš dovede o nich správně zvěstovati. Do té doby třeba k poznatkům pohlížeti nedůvěřivě.

Stejná pry jest asi pošetilost, věci samozřejmé ze široka dokazovati a věci samozřejmé chtíti popírati (Hume). Přirozená ona jistota zdá se býti samozřejmá, a přece měla a má tolik protivníků; vždyť kdo prý nám ručí za to, že to všechno není než pouhý sen; jako bychom někdy nebděli a někdy nespali, a mohl býti spánek tam, kde není bdění! S podivem zajisté je to, že každá schopnost a umělost má své předměty, na které se hodí: oko vidí světlo, ucho slyší zvuk atd. Jen poznávací schopnost má — podle skepticismu — býti od přírody na t , aby — nepoznávala; neboť nepoznávati, po případe nerozeznávati pravdy a nepravdy, jest, jako nepoznávati vůbec. Neboť že něco myslíme, připouští každý; pak tedy jest myšlení podle skepticismu na to, aby myslelo nesprávně, opačně od toho, co v pravdě jest. Ostatně potřebí skeptikům připustiti, že nauky jejich vůbec nelze vyvrátiti, neboť s nimi není vůbec řeči. Oni právě tak *nemohou pro svou nauku uvésti žádného platného důvodu*, jako my jich žádným platným důvodem přesvědčiti: pochybujíť o všem všudy, kdežto důvod se má opírati o něco jistého. Při tom jest nesnadno si představiti, jak by člověk o všem pochybující mohl vůbec svůj soukromý i společenský *život* spravovati, který takořka napořád se opírá o jistotu. Není to sice vždy jistota metafysická, že opak toho by byl naprosto a vniterně sám v sobě nemožný, ale aspoň *jistota mravní*, že opak toho za těch okolností je přenesnadný, pravdě nepodobný, ba takořka nemožný. Známý ten kousavý pes, který jakéhosi skeptika notně, a tedy velice realně a objektivně postrašil, je poměrně dosti slabý protidůvod, a přece by velmi silně mel působiti ad hominem i nyní, jako tehda. Mnoho raffinované schválnosti zajisté bude na to potřebí, aby se někdo k naprostému skepticismu chtěl přemluviti; a jinak než takovýmto sebenucením nelze se vůbec skeptikem státi, neboť lidské sebevědomí se přirozeně tomu brání.

Mnohého zbožňovatele přivádí skepticismu domnělý jeho přísně *spekulativní*, skromný, v pravdě badatelský ráz. Vždycky prý se můžeme mýliti; a tedy praví skepticismus plným právem, že třeba se všeho jistého úsudku zdržeti, neříkati totiž: „vím", nýbrž jen: „domnívám se". Novější jeden chvalořečník tohoto t. ř. „probabilismu" (Dauriac) hned sice uznává, že trvalý a naprostý skepticismus je duchu nesnesitelný; ale skeptik prý rozdrtí

pouta své pochybnosti, kdykoli chce, nejsa nikdy otrokem jejím, neboť může vždy pokročiti k úsudku: „domnívám se", a takto má svou vědomost ve své domněnce. Nuže, tu je snad prvému pohledu zřejmo, že důslednost nenáleží právě mezi vědecké přednosti skepticismu. Není prý nic jisto, o všem třeba pochybovati, všude třeba prý se zdržeti jistého úsudku, přestávajíc na domněnce atd. Ale pak tedy jest aspoň jisto, že třeba si tak počínati, aneb že i ta nauka je pochybná, že jest rozdíl mezi pravdou a nepravdou, že je někdo, kdo pochybuje a může se mýliti atd. Tedy ani v té příčině neni skepticismus pro myslícího člověka právě nejlákavější, ba naopak byl a jest mnohým spíše hrobařem vědy.

Nedaleko skepticismu je co do jistoty *subjektivismus* (skept. objektivní) a Kantův *kriticismus*. Obě nauky se scházejí v tom, že podle nich jistě sice máme podmětné dojmy, ale věci samy nejsou tak, jak nám je dojmy předvádějí; je tedy nejisto, jak se věci skutečně mají, *není jistoty objektivní*. Avšak i subjektivní dojmy skeptikovy jsou pro reflexi objektem; tedy ani ty nejsou pak jisté, a vůbec celá nauka ta jest objektivně nejistá, ba sama sobě odporuje. Vždyť dojmy některé nejen pocházejí z věcí, nýbrž i přímo nám praví, že zastupují a zobrazují věci: podle skeptiků těchto nemluví tedy pravdy. Dojmy si chce skeptik uvědomiti a srovnávati: ale pak nemůže býti nepřesvědčen, že jest objektivně týž, jenž byl před chvílí, že vůbec on sám objektivně bytuje. Nelze se tedy zastaviti na půli cesty; každý částečný skepticismus, jenž není pouze methodickou zdrželivostí v úsudku, nýbrž skutečně pochybuje o zásadách, každý nezbytně vede ku skepticismu obecnému a vzdává se — ovšem v theorii — všeho pokroku v poznání a skutečné vědě.

Kriticismus se liší od skepticismu konečně jen tím, že byl v pochybování a nejistotě utvrzen svou krisí, kdežto skepticismus si nejistotu postavil už napřed za nepochybnou. Kritik chtěl původně dojíti jistoty, ale na to vidělo se mu potřebným, prozkoumati napřed poznávací schopnost samu pro sebe, vyprázdněnou od veškerého obsahu a skutečnosti, která by snad byla čerpána ze zkušenosti: neboť žádný poznatek povšechný a nutný není ze zkušenosti, nýbrž jen z apriorních tvarů mysli. V tyto tvary přijímáme všechny smyslové dojmy (*fenomena*), kterými se ony poznatky jaksi vzbuzují; dojmům a zjevům podkládáme z oněch tvarů myšlení nějakou bytnost, podstatu, skutečnost a jsoucnost, příčinu a pod. — samá to *noumena*, která nejsou předmětem zkušenosti, mohouce býti jen „myšlena," ale nemají také pražádné objektivní realnosti ani v mysli ani mimo ni. Zkoumaje tedy schopnost poznávací, jest ovšem každý kritik nucen, právě téže schopnosti při tom užívati i neobejde se aspoň

bez nějakého uznání, že ona může poznati objektivní stav věci. Ale pohříchu hned na to bude třeba všechny ty apriorní útvary mysli připočísti k noumenům, kterých nám vůbec nelze poznati. Methodicky se tedy soustava kritická rozpadá dříve než povstala: theticky tvrdí jisté zásady, kterých nejen už kriticky neprozkoumává, ba ani objektivně za pravdivé uznati nemůže. Nutné poznatky prý nemohou povstati z nahodilých věcí, nýbrž jen v podmětu; jakoby tento nebyl taktéž nahodilý! Aby zjevy zachránila, odvolává se na zákon příčinnosti: nemohlo by se nic jeviti, kdyby něco nebylo, ač jinak zákon ten popírá býti platným mimo rozum. Avšak právě zjevy nám také praví, že představují něco skutečného, objektivně jsoucího, co podle zjevů by se mělo poznati; i tato okolnost, že se mi zjevy ohlašují zřetelně jako správné obrazy skutečnosti zevnější, i to žádá své příčiny, která právě není nikde jinde, nežli v tom, že zjevy skutečně pravdu mluví, že podle nich správně poznáváme věci. Jinak neví ani kritik příčiny pro to, že se mi zjev vnucuje jako věrný obraz skutečnosti.

Že si Kant při tom logické kategorie mnohdy libovolně súžoval (na př. pojem analytického soudu) upravoval, ba i bezdůvodně vynalézal (na př. pověstné „synthetické soudy a priori"), náleží už k celé charakteristice soustavy a vysvětluje se snadno tím, že Kant měl v dějinách filosofie skrovný rozhled. Zavedl do spekulace mnoho originalního, ale málo prospěšného. Dogmatismu, který zásadně přisuzuje rozumu schopnost, poznati skutečnou pravdu, zasadil mnohou ránu, někdy snad i oprávněnou, ale skepticismu nepotřel, jak byl zamýšlel, nýbrž upadl do něho sám. V hledání a zjištění pravdy prospěl velmi málo, neboť jeho um theoretický konstruuje pouze jistotu subjektivní, která úplně závisí na nás, ale zevnějšku se netýká. Život ale přece žádá pravdy a jistoty nějak objektivní: tu nám tedy podává um praktický, jenž imperativně projevuje mravní závazek, plniti povinnost. Právem se tedy poukazuje na to, že si obě Kantovy „kritiky" (čistého a praktického umu) ve svých důsledcích vlastně odporují (Mercier), jelikož nelze noumena v theorii zavrhovati a pro mravnost uznávati; Kant se sice té výtce bránil, dobře ji předvídaje, ale odzbrojiti jí nedovedl. Arciť jsou až dosud mnozí, jak známo, u vytržení nad vznešeným Kantovým imperativem kategorickým (= který sám o sobě, prostě, beze vší jiné pohnutky zavazuje): čiň, co ti povinnost káže; a: jednej podle pravidla, jež by se mohlo státi společno všem svobodným příčinám. Závazek onen ovšem prý žádá: abychom byli svobodni: abychom zasloužili odměny; aby po smrti byl život další. Na odměnu v budoucím životě však prý potřebí Boha. Ano, byl by to velebný názor životní: čiň, jak ti rozum káže — a to vždy a všude!

Jen kdybych věděl, že rozum správně káže, a kdybych cítil se jím vázán jako opravdovým zákonem. Vždyť je to noumenon, zásady jeho jsou apriorní a na něm úplně závislé: kdyby byl rozum jinačí, um praktický by jinak velel. To však není žádoucí jistota, které bych se bez výhrady svěřil; o jednotlivostech, ku kterým se v jednání přihlíží, beztoho jsem nucen používati zásad rozumu theoretického v úsudcích, jestli co podle rozumu či ne, a ty mně nedávají pražádné jistoty. Autonomie rozumu jest na oko krásná věc, ale náramně vratká: nevystačí ani, aby sama se udržela, ne tak aby byla oporou dalším požadavkům téhož praktického umu, nahoře zmíněným, totiž aby v čas vážný dovedla člověka posíliti a v mezích rozumu udržeti vyhlídkou na věci a dobra ještě nejistější. Bez toho už pak to není kategorický imperativ, ten hrdý a prý nezištný soběúčelný zákon, nýbrž hypothetická naděje v odměnu či trest a důvěra v Boha, — arciť vše docela nejisté, neboť čeho člověk potřebuje a žádá, snadno si vytvoří aspoň v obrazivosti; jsou to noumena . . .

Vrchol skeptické nauky, že pravda není vlastně nic, že není vůbec věčné pravdy, není tedy ani dost málo objeveným kamenem mudrců, neboť věta ta si sama odporuje. I když nedovedeme skeptikovi ničeho dokázati, an důkaz může býti veden jenom z něčeho nepochybného, tož přece ani on své zásady nemůže hájiti; neboť v theorii je protimyslná, v praxi on sám se jí nemůže držeti, a tím méně jiní se jí drží. Toužíme tedy po pravdě a potřebujeme jí při každém kroku. A to pravdy jisté. Arciť ona jistota pouze subjektivní, o které nahoře zmíněno, může spoléhati také na úplné nepravdě: člověk může býti jistě přesvědčen, že má pravdu, a přece jí nemá. Avšak on přece není tu sám; jsou ještě jiní lidé, kteří jiným názorem jej mohou upozorniti a v nepravé jistotě zviklati, aby lépe dohlédl, jak se věci mají. On sám pak není jednou pro vždy uzavřen, nýbrž pokračuje ve zkušenosti a může se o lepším přesvědčiti, ba při každé pochybnosti jest povinen pátrati dále. Záleží všecko zase jenom na otázce, může li se skutečně pravdě přiblížiti a jak. Že nemůže, pravil nám skeptik, aneb že může nanejvýš subjektivní pravdy dojíti, pravil nám kritik: oba však sami sobě odporují. Dogmatický názor, že člověk může dojíti věčné pravdy a jistoty, netrpí takovou protiřečností; a skutečné počínání člověka se k němu vesměs přidává. Jestli pak poměr mezi možnou a nemožnou jistotou kontradiktorický jako mezi *a* a *non-a*, kde tertium non datur, pak ovšem má věta: jisté pravdy nabýti jest možno — veškery důvody do sebe, abychom se jí přidrželi.

Tu však se prý naskytá jiný východ ze slepé uličky: pravda jest jen relativní blud, a blud jest jen relativní pravda. Formulka to věru velmi duchaplně sestavená, hodná

nejelegantnějšího salonu; škoda jen, že se vůbec kdy takovými blyskotkami odbývají věci tak vážné, ba že se to vyhlašuje za „řešení“ problemů. Tak snadňoučká věc není. Pravda, chyba člověkem vládne, a mýlkami se učíme; blud jest často průchodem k pravdě. Ba chceme li si slovy zahrávati, můžeme ještě i dodati, že věděti pravdu znamená jen býti méně nevědomým: takto jest pravda ovšem relativní, ale jakožto nedostatek a náhrada nevědomosti, nikoli snad jakožto blud za pravdu pojímaný. Není tu nic více řečeno, nežli že naše poznání jest a zůstane přirozeně vždy nedokonalým, co se týká rozsahu a způsobu. Vždy nám přirozeně zůstane mnoho tajno, čeho se budeme jen — snad i bludně — domýšleti, a vždy budeme přirozeně poznávati jen svým lidským způsobem, kde všechny naše představy a vědomosti jsou jen poukázky, byť i sebe věrnější, na skutečnost; omne cognitum fit praesens in cognoscente secundum modum cognoscentis — říkávali staří. Ale že podstatně a nezbytně rozum lidský jest v bludu, jak onou formulí snad má býti řečeno, jest asi tolik, jako říci, že podstatou světla jest, aby bylo temné, podstatou čísla, aby bylo negativní: už tím samým, že jsme schopni bludu, jsme schopni také pravdy. Pravda tedy jest nám podstatná, blud jest nahodilý, jest případková nedokonalost poznání; stín může býti jen tam, kde je světlo, blud skutečný neb domnělý jen tam, kde je skutečná neb domnělá pravda.

Jde ovšem o pravdu skutečnou a jistou, na které by člověk mohl pokojně přestati. Neboť máme tu na mysli pravdy takové, které řídí život lidský, nikoli pravdy docela theoretické in abstracto. Ačkoliv i v těchto jest protimyslno, mluviti o pouhém hledání a nenalézání pravdy, přece mnohem důležitější jest věc ve pravdách praktických. Protimyslno, pravím, jest i při theoretických mluviti o tom, že účelem a pravým požitkem jest nenalézati nikde jistoty, nýbrž napořád bádati bez klidu a uspokojení dále; vždyť bádání další nemůže býti bez opory v předešlém, a není li tato nějak zajištěna, je celé bádání daremnou hříčkou, na kterou škoda času a práce. Jest jisto, že stálý pokrok tohoto poznávání nepřipouští úplného klidu; ale o tom také nikdo nemluví, an každý ví, že veškero poznání naše jest a zůstane tu jen částečné a nedokonalé, duch pak v ničem konečném a neúplném rozumně spočinouti nemůže, jsa k nekonečnosti povolán. Jistotou v theoretických pravdách rozumíme souhlas mysli, že se táhle věc opravdu tak má, jak si ji představujeme; že tím ještě nevíme o ní všeho, že se v něčem snad přece mýlíme, a že můžeme a máme svoje vědomosti zdokonalovati, to každý při veškeré takové jistotě ví a cítí. Ale proto přece se nežene za nejistotou, nýbrž za nějakou aspoň jistotou, když úplné míti nemůže.

Tím vážnější jest věc u pravd praktických. Účelem života zajisté není rozumovati, nýbrž jednati, a k tomu účelu má vše ostatní svým způsobem přispívati — zdaleka nebo zblízka. Hrdá nauka o soběúčelné vědě a soběúčelném zkoumání mohla se zroditi jen v zataraseném pedantismu, jemuž tečka a písmenka je nad celý svět, aby se mohl svému bezuzdnému blouznění volně oddati; soběúčelné, neinteressované umění pak vymyšleno jen z velice velkého interessu, aby umění smělo beztrestně býti rozpustilým, aby zdravý rozum a svědomí nesmělo o něm souditi. Ano, zcela bezprostředně nemá každé vědecké zkoumání praktického účelu, ale v celku jej ovšem má. Nepotřebuje si ho vědec právě býti vědom, ale má jej: vždyť duch jeho, jenž má v jednotě své dvojí stránku, zkoumavou a činnou — a tato druhá je hlavní — nemůže jinak, neboť nemůže podstaty své zapříti; a lidstvo podobně jest přirozeně k tomu vedeno, aby všechna činnost členův jeho vycházela na stránku praktickou. V té pak, jak jsme viděli, jest potřebí jistoty, a to se stanoviska fysického i mravního. S fysického, jelikož bychom byli nuceni vzdáti se veškeré činnosti, kdybychom o všem pochybovali a byli v nejistotě: ani kroku bychom nemohli učiniti. S mravního stanoviska potřebujeme jistoty, poněvadž jednati podle pochybného a nejistého soudu jest vydávati se v nebezpečí, že chybíme, a to jest nemravné. A v praktických věcech není jinak možno, než rozhodnouti se pro tu neb onu jednotlivost; zde není možno, jako v theorii pokládati několik rozdílných názorů zároveň za stejně oprávněny. Skutky jsou jednotlivé, in individuo, a individuum může býti jen jedno. Tedy potřebí na nějaké jednotlivosti v soudu konečně s jakousi jistotou, že správná jest, přestati, a podle toho jednati. „S jakousi jistotou“ pravím, neboť nedokonalé poznání naše, a zvláště v podrobnostech nedokonalé, je tím vinno, že důvody jsou někdy silnější, někdy slabší, totiž někdy lépe známy, než jindy: ale přesvědčivé mají býti vždycky, mám-li své jednání podle nich svědomitě zařizovati. Taková tedy jistota je tu míněna. Na ní člověk v tom okamžiku přestává; když pak vyskytne se později protidůvod, zjedná si nějakým způsobem opět jistotu, věda, že činí co může, a že nemožných věcí nelze žádati. Neklidná pochybovačnost o všem vede přirozeně k bázlivosti a zoufalství, což dojista nemůže býti přirozeným účelem naší mohutnosti poznávací; je to její choroba a vede k záhubě.

Jistoty podle toho potřebí aspoň subjektivní, i když věcně neoprávněné; neboť i ona je s to, aby dostačila ke svědomitému jednání, rovnajíc se v tom úplně objektivní. Ale ona tuto předpokládá, neboť jinak by člověk nemohl ani subjektivně míti něco za pravdivé, kdyby nebyl přesvědčen, že může míti a mívá skutečně objektivní pravdu, že tedy v našem případě jedná sku-

tečně tak, jak se jednati má. Aby se subjektivní jistota co nejvíce shodovala s objektivní, to jest ideal poznání našeho, kterého zde sice nedosáhneme, ku kterému však se blížíme, majíce prostředky, kterými svoje poznání a jistotu jeho můžeme měřiti a opravovati. *Prvotný onen a přirozený souhlas, kterým mnohé poznatky jakožto věčně správné doprovázíme*, jest základ veškeré jistoty; reflexe o poznatcích a vědecké odůvodňování jejich dává jen jiný způsob jistoty, snad pevnější, snad rozsáhlejší, než jest ona prvotná, ale v podstatě stejné. Obojí bezprostředně přijímá jisté poznatky, ve větách vyslovené, za pravdivé a jisté, poněvadž by rozum jinak sám sobě odporoval a sebe popíral: pouhým srovnáním podmětu a výroku jest nezbytně veden k tomu, že pojmy ty a věci jejich takto a nejinak se k sobě mají. „A věci jejich,“ pravíme, neboť budou li jiné věci, budou také jiné pojmy, a naopak. *Stěžjné* pak věty, jež i vědecké a kritické zkoumání jistoty nezbytně přede vším jiným připouští, jsou věty, které mi praví: *že bytuji* (prvý skutek), že *nemůže totéž býti a zároveň nebýti* (prvá zásada, totiž protiřečnosti), a *že poznávací mohutnosti jsou s to, aby poznávaly, co skutečně jest* (prvá podmínka). Vět těchto ani dokázati nelze, ani dokazovati netřeba. Dokázati nelze na př. vlastní existence, poněvadž cokoli na důkaz její uvedu, všechno ji předpokládá, ve všem jest vyslovena: známé „cogito, ergo sum“ není nic jiného než „sum cogitans, ergo sum.“ Též ostatní dvě věty mohou sice býti rozebrány a vysvětleny, ne však opravdu dokázány. Všaktě jich ani dokazovati netřeba, any jsou samy sebou zřejmy, a každý, kdo jich popírá neb o nich pochybuje, nepřímo je sám tvrdí, neboť předpokládá, že není pravda totéž co nepravda, že něco může býti poznáno, a že on sám, který pochybuje, existuje.

Věty ty jsou v pravdě *stěžejné*. Předně jsou *prvé* v oboru věcí samých; v t. ř. řádě bytoslovném (ontologickém) není pravdy dřívější, než jest zásada protiřečnosti. V řádě subjektivním není nic dřívějšího, než vlastní jsoucnost podmětu. Co do poměru obou pak, v řádě subjektivně ojektivním není dřívější pravdy nad tu, že předmět může od podmětu býti poznán. Po druhé jsou ty věty v každém soudě rozumu nějak *obsaženy*, neboť pak pokaždé předpokládám, že jsem, že věci mohu poznati a že jest mezi nimi alternativa, podle které soud můj jest buď platný neb neplatný, že tedy nemůže býti *a* a *non-a* zároveň. Po třetí se na nich veškera jistota poznání nezbytně *zakládá*. Kdo totiž chce jistě poznávati, předpokládá, že může poznávati, že jest někdo, kdo může poznávati, a že to, co takto poznává, nemůže zároveň býti něčím opačným.

Při hledání pravdy vyskytují se nám okamžiky, kdy jsme si vědomi, že jsme pravdu nalezli; k ní se přivinujeme se sou-

hlasem, a to bez bázně, že bychom snad pravdy neměli. V čem tedy taková jistota záleží a na jakých základech spočívá, jest nám zřejmo. Běží nyní o to, abychom i dále vyšetřili, jakým způsobem těch jednotlivých pravdivých a jistých poznatků nabýváme. Poznání ovšem povstává, jak jsme viděli, jakýmsi stykem předmětu a podmětu; o tom tedy netřeba už dále mluviti. Ale kterak se oba stýkají, a jakou záruku pravdy a jistoty nám tyto prostředky vzájemného styku dávají, na tom vše ostatní závisí. Neboť nedostačí věděti, že jest nějaká jistota, ba i míti některé povšechné zásady za jisté: neméně důležito jest, věděti, kolik jistoty mám v jednotlivých poznatcích, na kterých se právě celý můj život zakládá. Za tím účelem prozkoumám ony *prostředky*, kterými věci poznávám, neboť v nich zároveň mám důvody a *pohnutky*, abych poznané přijal za pravdu. Co jsem na př. na vlastní oči viděl, toho si nedám upříti; právem-li? Otázka ta se námi neklade ve smyslu základní nedůvěřivosti k poznávacím mohutnostem, jako v kriticismu, nýbrž ve smyslu hlubšího dodatečného zkoumání; když jsme poznání vůbec za spolehlivé přijali, chceme si podmínky jeho lépe prohlédnouti, abychom tím lépe zapudili nedůvěru k němu, neustále nám vnucovanou.

Prostředky poznání se uvádějí tři: *zkušenost*, *rozum*, *autorita*. Co asi znamenají, jest nabíledni, neboť každý z nás od počátku, kdy se duševní život v něm probudil, se podle nich vzdělával. Vědecky se liší tak, že zkušeností poznáváme bezprostředně předměty jednotlivé a nahodilé, rozumem předměty povšechné a nutné, z autority pak ty, které nám jiní dosvědčují.

Zkušeností tedy rozumíme poznání smyslové, zevnější i vniterné; oním poznáváme věci zevnější, tímto svoje vlastní stavy. Nám tu běží hlavně o zevnější zkušenost. V ní *přirozeně klademe dojmy, přítomnými předměty způsobené v našich smyslech, za věrné obrazy předmětů*. Pokládáme tedy zkušenost za spolehlivý prostředek poznávací, vedeni jsouce přirozeným pudem svým; proto také klademe ony předměty, jež se nám ve smyslovém poznání představují, za skutečné a za tak skutečné, jak se nám představují. Poznání to jest ovšem velmi *nedokonalé*, neboť nezvídáme jím nic o vniterné povaze předmětův a vlastností jejich, v čem vlastně pozůstávají a jak vznikají; vidím na př. světlo, a dosud nevím, v čem záleží. Ba i z toho, co vlastně jest o sobě smyslům přístupné, mnoho jimi nepoznáváme, jelikož nám to uniká pro velkou vzdálenost nebo přílišnou nepatrnost.

Pro tuto nedokonalost a častý klam, smysly prý zaviněný, zavržen mnohými onen poznávací prostředek vůbec: četné *akosmistické* soustavy snaží se nám namluviti, že ona jistota,

kterou na dojmy smyslové spoléháme, není než naivní předsudek, že nelze nikterak zjistiti, zdali zevnější předměty skutečně bytují či ne. Co bytuje, jsou pouhé subjektivní i d e j e, které na venek promítáme a vnášíme, pravili mnozí; odtud jméno i d e a l i s m u, oné totiž soustavy, jež prozkoumavši poznávací průběh, zevnější svět býti popírá neb o tom pochybuje (idealismus výstřední), aneb aspoň objektivnost vlastností jeho popírá (id. mírný). Methoda její jest ona, kterou jsme nazvali kritickou; nedůvěřuje přirozenému a obecnému průběhu poznání, a proto jej napřed podrobuje vyšetřování. Předpokládá se totiž neustále, že pocity naše o věcech zevnějších nevztahují se vlastně k nim a neplatí o nich, nýbrž jen o zjevech a obrazech toho kterého smyslu našeho; že tento obraz je způsoben nějakým zevnějším předmětem, toho prý se teprve syllogismem dohadujeme podle zákona příčinnosti. Tím tedy upírají, že by člověk bezprostředně s přirozenou nutností pociťoval věci tak, jak jsou. Staří naopak říkali, že smyslové obrazy naše jsou jenom medium cognitionis, q u o cognoscimus bezprostředně samy zobrazované věci (= medium, q u o d). Vždyť v nauce idealistické nevíme vlastně, proč by člověk zjevy a obrazy ve svých smyslech takto zpříma pociťoval, a ne také teprve sousudkem; vědomí naše zajisté obojího poznání tak neliší, nýbrž naopak nám praví, že při poznání se nám představují věci bezprostředně, jaké samy jsou. Dobře zajisté rozeznáváme objektivní vlastnosti věcí a dojmy svoje z nich; na př. když se řízneme nožem, cítíme bolest od nože, a zároveň, že on jest ostrý. Ostatně když idealisté uznávají sami nějaké „zjevy" mimo nás, které můžeme poznati, není proč bychom neuznali věcí, mimo nás jsoucích a námi stejným způsobem poznávaných. Uznávají-li tedy vůbec nějaké poznání opravdové, pak jsou nuceni také uznati, že smyslové jsou vůbec správným prostředkem poznání. Bez toho oni sami empirickému poznávání tolik přejí a opravují nahodilé omyly smyslů: tohoto by však nebylo, kdyby nám smyslové vůbec nemohli pravdy pověděti. Kdo by o všem pochyboval, tomu by arciť nebylo možno dokázati, že zkušenost mluví pravdu, ale není toho pak ani potřebí, poněvadž on své nauky také dokázati nemůže, a my máme pro sebe celou praxi zkusných věd. Dokázána býti pravdivost smyslů n e m ů ž e, neboť to předpokládá, že přece jest nějaké pravdivé poznání; a všechno skutečné poznání se zajisté začíná od smyslů. Dokazována býti n e p o t ř e b u j e, neboť tím samým, že kdo o pravdivosti poznání pochybuje, aspoň v tom jemu připouští pravdu, že správně podalo předmět jakožto pochybný aneb i nepravdivý; z okruhu toho se žádný skepticismus ani akosmismus jaktěživ nedostane. Smysly nás n e k l a m o u vlastně nikdy, neboť zvěstují nám zcela věrně, jak pociťují; potřebujeme jen rozeznávati, co z pravidla a stejně

oznamují, od toho, v čem někdy se odchylují, buď že nejsou zdravé neb dosti cvičené, aneb že od nich žádáme zprávy, pro které ony nejsou zařízeny, na př. o pohybu těles nebeských. Stereotypně se tu vyčítá dlouhodobý klam lidstva o soustavě geocentrické, jejž prý zavinilo zdání podle oka. Nikoliv, oko zcela správně, nemohouc postřehnouti nepatrného pohybu země, zvěstovalo — a zvěstuje dosud! — o r e l a t i v n í m pohybu jednoho ze dvou těch těles, slunce nebo země, t. j. nezvěstuje nic jiného, nežli že slunce a země mění nějak svoji vzájemnou polohu; nedostatečné pozorování další bylo tím vinno, že se omyl stal vědeckou theorií. Podobně se má věc také s každým jiným „klamem" oka neb ucha; velkou většinu jejich si dovede i neučený člověk opraviti hned při nejbližší zkušenosti, jelikož to nebyly omyly smyslů, nýbrž úsudku. Jako na př. při dovedné eskamotaži smysly zcela věrně a správně nám ohlašují, co postřehly, a jenom my bychom chybili svou lehkověrností, přijímajíce hned ony divy za skutečné, tak jest se smyslovým poznáním vůbec. Odchylky jsou tu zase nahodilé, a právě to, že se tu někdy takto „mýlíme," předpokládá, že pravidlo je správné: zkušeností se učíme.

Co pověděno o zkušenosti ze zevnějšího světa, platí taktéž o zkušenosti vniterné, t. ř. v ě d o m í a s e b e v ě d o m í, kterým se vyslovujeme o svých vlastních stavech. Kdo je popírá neb mu upírá spolehlivosti, ocitnje se v odporu se sebou samým, neboť při každém skutku a soudu svém je předpokládá; vždyť právě tím sebevědomím člověk ví o sobě, že jest, že pochybuje atd.

Druhý prostředek poznání, r o z u m, má za předmět poznatky povšechné a nutné; pozvédá se tedy nad poznatky jednotlivé a nahodilé, nad smysly, a vyslovuje se o věcech, pokud jsou bytostmi vůbec, buď že zpříma si o nich tvoří povšechné p o j m y a s o u d y, aneb že delší úvahou dospívá k ú s u d k ů m. I o tomto poznání pravíme, že jest výrazem skutečnosti zevnější, že tedy pojmy a soudy jeho vyjadřují něco, co ve skutečnosti opravdu bytuje, přesahujíc ovšem zkušenost pouhých smyslů (poznatky transcendentní, metafysické).

I d e a l i s m u s výstřední upírá pojmům vůbec veškeré skutečnosti, ve věcech i v nás; jest vlastně jen „jástvo," vše ostatní jest přelud a zjev onoho jástva. Mírnější praví, že mimo úkon poznávací není jiné jestoty, jež by od nás mohla býti věrně poznána, aneb že tu jestotu nanejvýš jenom nepřímo, zákonem příčinnosti můžeme poznati jakožto bytující, nikoli však, jaká sama v sobě jest. Že soustavy takové samy si odporují, v nauce i v praxi, jest nabíledni. Buď totiž neplatí ani jejich pojmy a zásady anebo platí; v tomto druhém případě jest věda vůbec jen možná, když také jiným nutným poznatkům připustím věcnou

platnost. Že na př. celek je větší než jeho část, nezávisí na mé idei, nýbrž idea závisí úplně na objektivní platnosti onoho soudu. Tato nutnost se mi nabízí, jakmile si věci představím. V pomyšlení mém zajisté nenaskytuje se mi napřed nějaký prázdný pojem, a pak teprv obsah jeho, který by poukazoval na vymyšlenou věc, nýbrž naopak pojem sám zpříma mně vyjadřuje obraz věci, subjektivní to sice obraz, totiž duševný, ale přece podstatně stejný s vyobrazeným předmětem; sice předpokládám zcela bez důvodu a nerozumně, že rozum je na to, aby podával pojmy nesprávné, při čemž ale pak nelze pochopiti, proč lidé mají některé zcela jistě za správné a jiné nikoli.

Materialismus popírá, že by mimo věci makavé, smyslům přístupné bylo ještě něco skutečného; metafysické, t. nadsmyslové pojmy jsou jemu pouhou hračkou. *Empirismus* a positivismus připouští taktéž jen jistotu poznání experimentalního; řád nadsmyslový není mu nic skutečného. Kterak při tom jeho „věda," jeho přírodní „zákony" atd. obstojí, kterých přece v žádném experimentě nenalézá, to ať si vyřídí sám u sebe. Odvolává-li se na indukční výčet, pak počítá jen na lehkověrnost, neboť úplného výčtu, všech možných pokusů neučinil a učiniti nemohl, poněvadž je to vůbec nemožno.

Povšechné pojmy jsou tedy nějak skutečné; rozum je sestrojuje, an vidí základ jejich ve věcech samých. Ideje ty nejsou někde samy pro sebe jako samostatné bytosti, nejsou však ani pouhá jména ničeho skutečného; každá věc jest jenom jednotlivá, není-li však zároveň svého způsobu jediná, pak má takové vlastnosti, že je může s jinými sdíleti a se podle toho stejně s nimi nazývati, aniž přestává proto od nich byti oddělená. Tento *mírný realismus* peripatetický a scholastický nejlépe vyhovuje vědeckému zkoumání, ať při něm myslíme ten způsob, že člověk pojmů těch dosahuje srovnáváním více jedincův a abstrakcí společných znaků — což obyčejno — aneb jen jediného, při kterém si pomyslí, že mohou býti jiné tomuto podobné, více méně podobné, rozdílné atd.

Na tomto základě sestrojují se rozumové soudy a rozsudky; o nich dostačí jen stručně se zmíniti. Důležitý jest rozdíl mezi soudy *analytickými* a *synthetickými*. V oněch se výrok s podmětem spojuje proto, že spojitost jejich ze samých pojmů vysvítá, buď že se přímo spatřuje, kterak jeden z druhého vyplývá, aneb že to rozborem („analysí") jejich vychází na jevo. Neúplný jest výměr Kantův, že analytické soudy jsou ty, při nichž výrok je v podmětě obsažen, a že proto k poznání ničím nepřispívají. Přispívají k poznání tím, že se jeden pojem jaksi dělí na dva (podmět a výrok) a souvislost jejich se postřehuje, čímž pojem onen prvý, méně jasný, se stává zřetelnějším. Při

synthetických potřebí odjinud míti důvod, proč podmět a výrok spojujeme. Tamto máme soudy nutné, naprosto platné, zde nahodilé, na př. „člověk jest živočich," a: „člověk je zdráv." Jistota soudů rozborných jest nade vši pochybnost zaručena každému, kdo vůbec nějaké pravdivé poznání připouští; jinak ovšem jí dokázati nelze, poněvadž každý důkaz a každá věta — i protivníkova — nezbytně spočívá na nějakém analytickém soudě.

Sousudky se dějí *vývodem* (dedukcí), *návodem* (indukcí), a *obdobou* (analogií). V nich se vyšetřuje prostředkem jiných soudů (návěstí), proč podmět a výrok nějakého soudu tak a nejinak se spojují; máme tu tedy aspoň tři pojmy a soudy o nich. Jsou-li ony prostřední soudy správné a správně-li se jich užívá, nemůže odtud vzejíti soud nesprávný, t. j. každý takový soud jest formalně metafysicky jistý, t. j. opak jeho jest nemožný; an zahrnuje protiřečnost; obsahem je taktéž metafysicky jistý, jsou li návěsti z oboru metafysického, jinak jen fysicky nebo mravně jistý, t. j. opak jeho se příčí zákonům přírodním neb ustáleným způsobům lidského života, podle toho, jakého druhu a řádu ty soudy jsou. Úsudek totiž následuje jedné slabší návěsti, i kdyby všecky ostatní byly metafysicky jisté. To platí především o dedukci, t. j. usuzování z povšechného o částečném (syllogismus v užším a vlastním smyslu).

Indukce, při které se nevědomky řídíme zásadou: co platí o jednotlivých, platí o všech, jest buď úplná neb neúplná. Úplná se co do jistoty rovná dedukci. Neúplná taková, která nás vede k soudům synthetickým skrze zkušenost a soudy analytické, dává aspoň fysickou jistotu; není tedy vždy potřebná, ba ani možná indukce úplná, poněvadž jednak ze zkušenosti poznáváme stálé a pravidelné zjevy (část fysická), jednak analysí se toho dobíráme, že pravidelnost ta není nahodilá, nýbrž ve stejné příčině svůj původ má (část metafysická). J. S. Mill s jinými empiristy marně popíral část metafysickou, že prý dobýváme tak jen úsudkův experimentalních, nikoli metafysických, totiž o podstatě věcí. Vždyť úsudky povšechné („zákony") nemohou povstati leč na základě vniterné souvislosti mezi věcmi, a ta spočívá ve stálé nezměněné podstatě a bytnosti jejich, ze které vyplývají stálé a pravidelné zjevy. Jinak celá jistota vědění na př. přírodního se převrací a podle ní také jistota obyčejného života.

Analogie soudí podle nějaké nedokonalé spojitosti mezi věcmi, že spojitost ta jest jim podstatná. V životě velmi mnoho podle ní posuzujeme, vědě dává jen věty věrojatné (pravděpodobné, důvodné), které přijímáme, když nevíme nic lepšího aneb na tom nezáleží; moderní soustavy (na př. darwinismus) operují mnoho takovými důkazy z nahodilých známek.

Dříve nežli přikročíme k třetímu prostředku jistoty, potřebí se ještě zmíniti o t. ř. obecném smyslu (sensus communis); jím se rozumí jakási přirozená náchylnost rozumných lidí, tvořiti a za pravdivé uznávati některé soudy, které se týkají základů života náboženského, mravního a společenského. Vlastní a důkazný pramen jistoty to sice není, ale ku potvrzení pravd jinak dokázaných jest velice vhodný, jelikož nelze takového přesvědčení odvoditi leda ze zdravého rozumu, který se tu jakoby pudem jakýmsi veden bezděčně vyslovuje o záležitostech, pro život lidský nad jiné důležitých. Staří odvozovali spolehlivost obecného souhlasu takového odtud, že omyl a blud, jakožto něco nepravidelného, nemůže býti pravidlem a ve všech lidech, nýbrž jenom nahodilým případkem u některých. Obyčejný protidůvod, že světová soustava geocentrická byla také dlouho „obecným přesvědčením," netýká se hrubě této věci, neboť otázka ta byla a jest čistě vědeckou a theoretickou, kdežto zde běží o názory životně praktické. Když tedy o takových je zjištěn obecný souhlas pokolení lidského, tu vzniká značná známka pravdivosti a mocná pohnutka jistoty. Přesvědčivost její jest ovšem různá. Na někoho — ani učenců nevyjímajíc — působila a působí silněji nad veškery jiné důkazy.

Na svědectví a autoritě se zakládá víra; je to souhlas daný větám, jež přijímáme z cizího svědectví pro vážnost svědkovu. Že to jest nejobyčejnější cesta k jistotě, je vůbec známo: každý musí mnoho věřiti, a čím vzdělanější jest, tím více. Záleží jen na tom, aby víra ta byla rozumná, aby se totiž opírala o vážnou autoritu, která je s to, aby věřenou věc zaručila. Ale před tím už potřebí zkoumati, zdali věc sama o sobě jest možná, a pak, zdali svědek pravdu pověděti mohl a chtěl a jak ji pověděl (sloh, čas, místo). Jistota mravní, která odtud vzniká, vylučuje rozumnou pochybnost; může se stupňovati v jistotu fysickou, když přirozeným během nelze vysvětliti, proč by svědectví nebylo pravdivé, anoť nebylo příčiny ke lži, nýbrž naopak mnoho příčin proti ní. Metafysickou může se státi tou měrou, že nepravdivé svědectví v tom případě (velice mnoho svědků, povolaných, na sobě nezávislých atd.) jest samo v sobě naprosto nemožné; jinak bychom byli nuceni popříti metafysickou zásadu, že souhlas svědkův jest bez pravé příčiny a že není žádné pravdivosti vůbec.

Z těch tří pramenů tedy vzchází jistota poznání a vědy. Tážeme-li se dále, čím to, že věcem, které se nám tím trojím způsobem naskytují, dáváme svůj souhlas, neboli, který jest nejvyšší důvod jistoty naší, jeto věcná zřejmost, nám dostatečně vysvítající, to jest ona vlastnost poznávaných předmětů, že se nám nezbytně představují jakožto věcně pravdivé, tedy k souhlasu jaksi nutí a pochybnost aspoň rozumnou vylučují.

Mluvíme ovšem stále o poznání přirozeném. Takto ani věta zřejmá nemůže býti mylná, ani věta mylná nemůže býti zřejmá; toho jen skeptik může popírati, odporuje v tom sám sobě.

Evidenci té jakožto poslednímu důvodu jistoty lze rozuměti dvojím způsobem: buďto se na ní úplně přestane aneb se žádá, aby se též odůvodnilo, proč na ní máme přestati, žádá se totiž ještě kriterium toho posledního kriteria (evidence). Toto kriterium secundum quod, jak staří říkali, kterým totiž rozeznáváme pravdivé od nepravdivého, nezdá se dosti čeliti skepticismu, proti němuž jest postaveno. Neboť řeknu-li: zřejmé jest nezbytně pravdivé předpokládám, že i věta tato je zřejmá; chci-li pak ji dále odůvodňovati, připouštím, že bezprostřední jistota a zřejmost není dostatečná, že potřebuje odůvodnění, že tedy přece poznání samo (kriterium quod) nesvědčí o sobě dosti spolehlivě. Bylo by to, jako kázati člověku zdravých smyslův, aby koupil červeného sukna, a že je pozná na př. podle vyšší teploty (Isenkrahe). Věda tedy už dále neposuzuje vůbec, zdali poznání je pravdivé a které je to, nýbrž ponechává toho každému zvláště pro jednotlivé poznatky: když někdo řekne, že je mu věc zřejmá, důkaz evidentní, tedy sám uznává věc a důkaz za pravdivý; není-li mu zřejmá, tedy je mu pochybná neb nepravdivá. Dokud pak se toho drží, vydávaje za jisté, co jest mu opravdu jisto, a za pochybné, co jest mu opravdu pochybno, dobře činí, počíná si v pravdě vědecky; aby druhým vštípil totéž mínění o věci, na to budou jeho důvody. I ten, kdo chce pochybovati o všem, činí to jenom na základě svého poznání a jakých takých důvodů, zvláště pak toho, že nejsme neomylni. Kdo však jiný ručí za to, že nejsme neomylni, než jeho poznání? A kdybychom byli, kdo by za to ručil, než poznání? Samozřejmých věcí jest málo, mnohé věci však lze prostředkem důkazu zdůvodniti, mnohé aspoň věrojatnými učiniti, jiných třeba ponechati, čím jsou, totiž pochybnými; tak a jen tak lze vědecky pracovati, jinač pochybovač hledá toho, co již má, hledá jistoty a přesvědčení o pravdivosti neb aspoň možnosti poznání právě v téže chvíli, kdy to přesvědčení už vyslovuje. A tím si sám odporuje.

Podmínky jistoty jsou, aby věc sama v sobě byla poznatelna jakožto zřejmá, aby námi byla jasně pojata, a bychom si toho byli vědomi. První z těchto podmínek se zakládá na třech stežejných důvodech veškera poznání (str. 18), zvláště ale na zásadě protiřečnosti. Neboť, jak dí Tomáš Aqu. (in l. 4. metaph. c. 3. lect. 6.), zásada ta závisí přímo na pojmu bytosti; jakmile si něco pomyslím, nemohu si toho jinak mysliti než jakožto něco jsoucího, jakožto bytost, a tu nemohu zároveň mysliti, že to není bytost. Zásada ta jest první pravdou, vštípenou rozumu našemu

jakožto základní zákon, kterým se přirozeně a bezděčně hned při prvém poznatku řídíme. Není vrozená jako hotová pravda, nýbrž dána s podstatou rozumu, aby všechna pravda, která vň vejde, podle ní byla rozsuzována.

Vědecká práce se na těch základech děje hlavně **d ů k a z e m**, kterým se ukazuje, jak méně známá věta vyplývá z jiných známějších, pravdivých a nezbytných; podoba důkazu buď si jakákoli, chce-li být důkaz vědecký, vyžaduje se, aby mohl býti uveden v podobu syllogismu, sestávajícího aspoň ze tří vět, buď výslovně nebo skrytě uvedených. O syllogismu se mnoho zbytečně, chytře i hloupě, navtipkovalo, ale on ostává vždy, čím byl: nejzračitějším způsobem dokazovacím, kterým pravda a jistota nejlépe na jevo vychází.

Avšak není všechno poznání naše jisté; často, přečasto se třeba spokojiti s domněnkami, i v oboru theoretickém i praktickém. Zde pak rozhodují **d ů v o d y**, která domněnka má větší právo, abychom se jí přidrželi; v jednání, jak jsme slyšeli (str. 17), třeba vždy alespoň takového důvodu, který by svědomí našemu dostačil k „**m r a v n í**“ **j i s t o t ě**, že nejednáme nesprávně. O této t. ř. probabilitě snad bude třeba někdy později promluviti obranně. Zde jest nám důležitější, zmíniti se o **h y p o t h e s i** (domyslu). Je to **v ě t a j e š t ě d o c e l a n e o s v ě d č e n á a n i z k u š e n o s t í a n i d ů k a z e m, k t e r á v š a k s e z a t í m p ř i j í m á z a p r a v d i v o u, j e l i k o ž s e j í n ě j a k á n e z n á m á v ě c v y s v ě t l u j e**. Chce li si hypothese osobovati jakou cenu, má býti známější než to, co vysvětluje, má se shodovati se zákony, kterých se týká, a s věcí, kterou vysvětluje, a má býti co nejjednodušší; vysvětlovaná věc má z ní nutně vyplývati a nejen ona sama se z ní nejlépe vysvětlovati, nýbrž i příbuzné zjevy. Při všem tom ale jest a ostává pouhou coniecturou, tušením, které jest více méně pravděpodobné a věrojatné, jsouc povinna ustoupiti jistému důkazu, jakmile byl podán. Jakkoli byly a jsou hypothese užitečné a pravdoplodné, přece nemají ostávati účelem bádání, kterým jest jistota, i nemají proto z předpojatých hypothesí býti zavrhovány platné důvody, a to tím méně, čím vážnější jest věc, o kterou běží. Ne každý předmět zajisté hodí se na to, aby byl látkou dialektických pochybností a školáckých prostocvikův, jako ne každý material se hodí na sochařské pokusy o vzorný modell (Vosen).

Cíl, překážky a pomůcky.

Dosud nalezli jsme velmi málo pravdy, jež by v životním názoru nějak vynikala. Mluvili jsme o něčem tak obyčejném, že většina lidí by se podivila, kterak možno se o tom tolik příti; vědě zůstaveno bylo, tvrditi i to, co samo v sobě už se poráží, jakmile bylo vysloveno. Ale právě proto taková věda láká, neboť je to něco zvláštního, popírati zdravý rozum; toho každý nedovede. Nám alespoň odtud vysvitlo, že zásadní absurdity nejsou na naší straně, že tedy na přirozeném základě možné pravdy a jistoty, ač obezřetně, přece odhodlaně smíme si dobývati skutečných pravd s jistotou. Tyto další pravdy vyplní do jisté míry naši poznávací mohutnost a budou částkami našeho světového názoru, jejž bychom si rádi sestavili. Je to práce, obtížná práce, ale vděčná a potřebná. Netýkáť se věcí lhostejných, nýbrž na výsost důležitých, a vede k výsledkům, se kterými můžeme býti spokojeni, jenom chceme-li.

Práce ta se určuje samou povahou předmětu, totiž poměrem mezi jednotlivou osobností a ostatním světem. Kdo chce zevrubně poznati, jak se dvě bytosti k sobě mají, potřebuje znáti, jaké jsou. Onen názor ze zkušenosti, o kterém nahoře byla řeč, zná věci a vzájemné poměry jejich, pokud se povrchnímu zraku naskytují. Chce-li je důkladněji vyšetřiti, snaží se vniknouti do vniterných vlastností jejich, aby zjevy vysvětlil a odůvodnil; takto proniká až k podstatě a bytnosti věcí, v nížto zjevy se zakládají. Nejinak bude se míti věc v našem případě. Nepostačí prostě si konstatovati, že jsou nějaké vztahy mezi člověkem a světem viditelným, a dle nich smýšlení své a jednání navždy zaříditi: vztahy ty zajisté často se mění, jsou brzy přátelské, brzy nepřátelské a člověk při tom zběžném pohledu nedojde k jinému úsudku, nežli že jest proti ostatnímu světu zcela bezmocný, že naproti němu takořka mizí. Ale úsudek tento není stálý; nejbližší chvíle ukáže, že byl ukvapeně učiněn z nahodilých případův, a dřívější nepokoj nejistoty se vrací. Proto **s n a ž í s e č l o v ě k p r o n i k n o u t i k p o d s t a t ě v ě c i i s e b e s a m a a d l e n í u s o u d i t i, j a k ý j e s t v l a s t n í a s t á l ý p o m ě r j e h o k n i m. A n a t o m t o ú s u d k u z a l o ž í s i s v o j e s t á l é s m ý š l e n í a p ř e s v ě d č e n í — t o ť o n e n v l a s t n í s v ě t o v ý a ž i v o t n í n á z o r — j e n ž b u d e s y n t h e s í t h e o r i e s p r a x í, z t h e o r i e v y c h á z e j e a k p ř i m ě ř e n é p r a x i v e d a**. K podstatě věcí, dím, bude prohlédati. Otázky, sem spadající, budou tedy asi: v čem věc záleží? z čeho se skládá? odkud pošla? kam směřuje? jak se má ke druhým? jaké místo její mezi ostatními? jak se má ke člověku? jakou hodnotu má proň?

jak tedy o ní smýšleti? Půjde v tom obyčejnou cestou poznání, která vede od zevnějška k nitru, ode zjevného k méně zjevnému, ode zdání ke skutečnosti, od případu k podstatě.

Práce ta jest obrovská, a málokomu je dáno, všemi částmi úkolu toho se propracovati. Možná zkušenost jde do nekonečna, a ani té skutečné, již hotové jednotlivec obsáhnouti nedovede. Všechny vědy o přírodních a společenských zjevech — ostáváme stále při vědě exaktní — hlásí se o slovo, když běží o světový názor: už to jest rozmanitost nemalá. A ona se stává přímo zmatkem, když výsledky věd se na vzájem nepotvrzují a nesesilují, nýbrž si odporují. Kdo tu rozhodne? Ovšem důvody a důkazy, budou li shledány dostatečnými. Pakli ne? Snad se spokojiti s nějakou prozatímností, snad i s nejistotou, snad docela s ničím? Praví se o některých, že tak činili, ač o sobě sám toho nikdo tvrditi nemůže; vždyť byla by to jeho jistota, jeho názor světový. Ještě méně ale smíme toho na někom žádati. Pravda, v lidstvu člověk mizí a dosti zdá se, když lidstvo nějak pokračuje; jednotlivec se při tom může státi obětí nejistoty. Takto ale nikdo nesmýšlí o sobě samém, cítě dobře, že to nauka neméně ukrutná než nerozumné. Lidstvo se skládá z lidí, majících potřeby podstatně tytéž, a tedy také práva; kdo tedy má se vzdáti nezbytné sobě jistoty a spokojiti se vědomě s uměle namluvenou zdánlivostí? A čím jest lidstvo vůči člověku — vůči lidem, aby pro ně měli se vzdáti svého práva osobního přesvědčení? A nač také? Bude tím pomoženo „lidstvu“? Ale to přece sestává z lidí. Tedy snad několika lidem a skrze ně budoucímu lidstvu? Bylo by však rozumno, pro budoucí možnost, velice pochybnou, obětovati hotovou a jednotlivci naprosto potřebnou skutečnost osobního přesvědčení?

Není tedy divu, že se o světový názor ostře bojuje. Je to zcela přiměřeno věci na výsost důležité, neboť o malichernosti by se člověk tolik nestaral, a kdyby šlo o věci lhostejné, přestal by snadno na domněnkách jen trochu věrojatných. Zde však běží o věci životní, a čím hlouběji se do nich zasahuje, tím více zatíná se do živého, a obrana i boj stává se tím ostřejší. Není tím řečeno, že všichni, kteří ve sporech těchto se ozývají, také skutečně tak daleko myslí, kam až věc sahá. Právě naopak: i zde hlavní slovo vede dav, převládaje svým množstvím; on ve své všestranné povrchnosti všeho se dotýká, vše znepokojuje, vše mate a jakoby v lehkých potyčkách celý obzor nejistým činí. Arci snáší on také mnoho dobré látky k zápasu, jež by sama sebou snad byla prospěšna k objasnění, kdyby bylo dosti těch, kteří ji dovedou zpracovati; takto ona nezřídka i vážné a dovedné zápasníky massou svojí překonává, nevedouc k uspokojivému výsledku.

Bojiště zajisté jest velmi rozsáhlé, jak jsme viděli. Co tu rozmanitých oborů poznání, které o názoru na svět a na život rozhodují! Co tu v každém z nich vědeckých i pravědeckých domyslův — a pohříchu též, jako při všem, kde zájem lidský se vtírá, co tu klamu a podvodu! Ne všechny tyto domněnky zasahují stejně do názoru světového; ale i když odečteme ty, které jen mimotné případky jeho pozměňují, zůstane jich ještě vždy dosti, které jej podstatně mění. A každý drží se svého a hájí ho, nejen aby se u druhých ospravedlnil, proč takto smýšlí, nýbrž aby je přesvědčil, že právem tak smýšlí, a že oni taktéž mají smýšleti; jestiť pravdě vlastní, sdělovati se, ať jest pravdou skutečnou, ať jen domnělou. A přece jenom jeden má pravdu, které třeba následovati; jenom ve věcech vedlejších, o kterých nemůžeme úplné jistoty nabýti, neruší se nesouhlasem jednota pravdivého názoru, podstatně určeného. Nelze nikomu zazlívati, že právě svoje přesvědčení pokládá a vydává za jedině pravdivé, neboť nevíme, s jakou přesvědčivostí ono se ho zmocnilo; druzí smějí o tom souditi jen podle toho, jak je přednáší a odůvodňuje. Síla osobního přesvědčení jest věc velmi tajemná a choulostivá: kolikrát nedovedeme si při nejlepší vůli dosť málo představiti, kterak někoho ten onen důvod může přesvědčovati. Ale ani to nebudiž zamlčováno, že umíněnost přečasto odbývá za přesvědčení. Příčiny její jsou rozmanité. Jest umíněnost a předpojatost vědecká, která tak se vžila do jistého názoru, že k jiným důvodům nemá ni vidu ni slechu. Jest málo čestná, ale velmi osudná. Jest pak též umíněnost praktická přerozličných podob, jež nepropouští rozumného hlasu proto, že srdce a cit neb vášeň jest proti důsledkům z něho vyplývajícím. Vedle ní nejvíce rozšířena jest umíněnost z jakési ledabylé povrchnosti, které se nějaká i sebe nepatrnější stránka v opačném názoru znelíbila, a pro ni zavrhuje názor celý.

Proti těmto znetvořeninám pravého hledání a nalézání pravdy jest se více méně každému brániti. Jestiť každému svoje nejmilejší, a čeho si kdo přeje, pro to se snadno rozohňuje. Na stanovisku vědeckém — o ostatních, ač mnoho rozhodují, netřeba dále mluviti, poněvadž očividně jsou neoprávněna — na stanovisku vědeckém velice vadí snaha po t. ř. originalnosti. Vede k ní jednak zásada o neustálém hledání a nenalézání pravdy, jednak nepochopitelná bázeň, býti na někom závislý. Nelze dosti často opakovati, jak velice příčí se ona první zásada podstatě věci, o kterou tu běží, totiž podstatě životního a světového názoru. Člověk ani na chvíli nemůže se tu vzdáti všeho přesvědčení, neboť žije chvíli od chvíle; a k životu rozumnému stále potřebuje určitého přesvědčení. A snaha po špatně pochopené samostatnosti ve věcech, vážné pravdy životní se týkajících, sotva zaslouží jiného jména

než dětinské ješitnosti a osobivé marnivosti, která v tak důležitých otázkách nejméně by se měla ozývati. Ovšem ona zove se nepředpojatostí, a předpojatou nazývá onu střízlivost, jež k hotové zásobě myšlenek a pravd, od věků pracně vydobyté, přistupuje se skromnou úctou, aby je ohledala a jich se zmocnila, pokud se jí hodí. Avšak netřeba dlouho bádati, která jest rozumnější, která rozumným potřebám člověka lépe vyhovuje.

Kdo se otázkami těmito zabývá, nucen jest arci pustiti se v ruch a zmatek mezi různými názory, byť i od počátku bylo už vidno, že z kalných pramenů se řinou. Neboť všechny takové domněnky se honosí pyšným názvem (nového) názoru světového a větší nebo menší zásobou svůdných důkazův a dokladů. Základní ton takořka všech jest okázalá exaktnost: vždyť empirie tak pokračuje, a skutky mluví — ať už objevují se v podobě číslic neb událostí a zákonů! Prostředí a ovzduší tedy, v němž se spory vedou, jest oblast empirických poznatků: do nich jest vniknouti každému, kdo s prospěchem o názoru světovém chce uvažovati. Nic nevadí, že na poli tom se spory sotva porovnají; potřebí to zkusiti a po případě jíti dále. Jako názor světový nezáleží v pouhé vědomosti, jak velký svět jest, kolik bytostí obsahuje, jaké jsou a pod., nýbrž v poznání podstatných vlastností jeho a poměru k osobnosti lidské; tak neutkvíme v úvaze o názoru světovém na povrchu věcí světových, nýbrž popojdeme k těm vlastnostem jejich, jež o vztahu a ceně jejich vůči nám rozhodují. V tom smyslu pravda jest, že boj o světový názor jest podstatně filosofický, ačkoli z empirie vychází. Není to filosofie jakožto samostatný učebný odbor, tak že pouze by šlo o sporné poučky filosofických škol; o ty se beztoho již poměrně málokdo stará. Ale jde tu o rozumové propracování a posouzení domněnek vzniklých o látce, empirií nahromaděné: jak ty domněnky už nejsou vlastně empirické, nýbrž filosofické, jsouce jen logickými sousudky návěstí jen z části empirií diktovaných, tak i oceňování jejich bude filosofické. Vždyť nejedná se o ten neb onen vědní odbor a o množství poznatkův jeho, nýbrž o to, jak rozumná bytost naše pochopuje místo své ve všemmíru: bude tedy třeba příslušné poznatky měřiti rozumným soudem, aby rozumný názor na předměty jejich povstal. V rozumnosti zajisté jest podstata lidská, život lidský, a o život lidský jakožto část všehomíra, o názor životní tu běží.

V celé úvaze této zdá se zaznívati jakési přílišné přeceňování osobnosti lidské, jakýsi nemírný individualismus, který nejen jistým moderním směrem filosofickým bude zavržen, ale i snad pokládán za neoprávněnou koncessi jinému směru, který dle jména jest živou obranou svobody jednotlivcovy. Upřímně řečeno, individualismu tomu učí nepřehlasovatelné sebevědomí lidské, jež

přese všechny umělé poučky pamatuje v rozhodných okamžicích vždy a všude napřed na sebe, byť i celý svět proto zahynul. A sebevědomí tomu dává Hospodin Osvoboditel souhlasný výraz, jež byť i sám o sobě jinam byl namířen, přece na uznání veliké ceny každé jednotlivé osobnosti lidské se zakládá (Mat. 16, 20): co prospěje člověku, byť celý svět získal, ale duši svou ztratil? Anebjakou dá člověk výměnu za duši svou? Jen má li osobnost lidská opravdu jakou cenu, stojí za to, příti se o životní názory a dávati jednomu přednost před ostatními: jinak na tom nezáleží pranic více než na tom, kolik jest hvězd na nebi a kolik písku v moři. Ale jinak tamto: jde o blaho člověka a v něm o blaho lidstva — a na tom mnoho záleží, ono má samo v sobě velkou cenu. Proto stojí za to, zkoumati názory životní, a který z nich osobnosti rozumné, k pravdě a dobru přirozeně tíhnoucí, nejlépe vyhovuje, toho se chopiti a toho hájiti. Je v tom ovšem předpojatý zájem, zájem na pravdě a blahu. Nebýti toho přirozeného a nezbytného zájmu, nebude žádné rozumové činnosti vůbec; neboť pak bylo by nepochopitelno, proč rozum jest veden k činnosti, ba proč vůbec jest. Neuznává-li rozum onoho zájmu jakožto pohnutky ke své činnosti, a to k činnosti, za výsledkem co nejlepším směřující, pak zapírá sám sebe. Jsa si vědom, že k vyššímu jest povolán, než opatřiti paměť snůškou nahodilých a lhostejných poznatků, touží zmocniti se pravdy, jež by jej všestranně osvítila a upokojila; ten zájem plyne z přirozené bytnosti jeho, i nesmí nejenom, nýbrž ani nemůže býti odmítán, jakoby byl neoprávněn, an nepřistupuje zevně, nýbrž ve vniterné podstatě rozumné bytosti a činnosti její se zakládá.

Pravda, jež neblaží, jest oheň, který nehřeje. Názor světový, o který nám tu jde, potřebuje obojí stránky: aby byl světlem a teplem rozumné bytosti. Který jedné z nich aneb žádné nemá, jest podezřelý, ač ještě ne jistě chybný: může chyba též býti v podmětu, který z jakékoli příčiny nedovede se ho po zásluze zmocniti, a tedy také pocítiti v sobě účinku jeho. Není — přesně řečeno — „nemilé pravdy“ ani pravdy škodlivé: všeliká pravda má blaživou moc do sebe — záleží jen na tom, kdo ji nalezne a sobě osvojí.

Apologie.

Křesťanský názor světový jest dějinný skutek, pověřovaný až dosud bojným počtem přívrženců. Jako každý jiný názor, jenž poněkud logicky si počíná a podle toho praví, že jenom jeden

může býti pravdivý, tak i křesťanství v určitém útvaru katolické církve praví, že ono jest pravdivé, a to jedině pravdivé. A majíc ve svém obsahu též určitý zákon, rozšiřovati tuto říši pravdy své, snaží se o ní také jiné přesvědčiti, po případě obhájiti se od útoků na ně činěných.

K tomu více zevnějšímu důvodu přistupuje jiný, z věci samé vzatý. Křesťanství jest nauka náboženská. Každé „náboženství," pokud jména toho zasluhuje, vystupuje jaksi z mezí pouhé smyslové zkušenosti, hledajíc dovršení svého názoru v oblasti nadsmyslové. Čím více však člověk podmínkami svého bytu vázán jest na tuto skutečnost smyslům přístupnou, tím více důvodů znáti žádá, proč by se měl nad ni povznášeti, zvláště když nadsmyslný onen názor, jakožto náboženský, nemíní ostati pouhou theorií, nýbrž domáhá se také vlivu praktického na smýšlení a konání člověka. Jest-li zajisté rozumno „věřiti, že se nic nemá nazdařbůh věřiti" (Tertull.), jest i zde zcela rozumno, žádati vážných důvodů ve věci tak vážné a důležité, jež podstatně mění celý způsob našeho nazírání na život a na svět a vymáhá s neúprosnou přísností celou řadu povinností, obyčejné povaze nezvyklých, ba snad i nemilých. Právem tedy žádá důvodů ten, kdo stojí mimo křesťanství, ale ještě větším pravem je přednáší ten, kdo už v něm žije a účinkův jeho zakusil. Jest nerozumné a nepoctivé, jakýmkoli násilím k náboženství nutiti neb od něho odváděti.

Obranou křesťanství se zabývají dvě vědy, které mají nejen příbuzné jméno, nýbrž i velmi podobný obsah: apologie a apologetika. Pojem jejich jest rozdílný, ačkoliv obsahem a methodou mohou někdy snad vyjíti na jedno. Dle názvu jest apologie obrana proti útoku; cokoli tedy v křesťanství může útokem býti napadeno, to také může býti apologií bráněno. Odtud vzniká apologie zvláštní nebo všeobecná, podle toho, zda obírá se některou jednotlivou stránkou křesťanství, nebo celým křesťanstvím. Naproti tomu apologetika (ἀπολογητικὴ τέχνη neb ἐπιστήμη) předně jest věda o apologii; vyšetřuje a stanoví zásady tohoto obhajování a způsob jeho. Poněvadž pak jedná o tomto určitém předmětě, obraně křesťanství, nemůže ostati pouhou theorií nebo pouhou methodikou apologie, nýbrž stává se sama obranou, tak že každá apologetika jest nějak apologií. Pojem apologetiky tedy jest širší, předmět její obsáhlejší: ona odezírá od jednotlivých námitek proti té neb oné části nauky křesťanské a pojednává soustavně o všech skutečných i možných námitkách proti křesťanství; za tím účelem hledí více ke společným základům a vědeckým směrům, z nichž ony námitky vycházejí, kdežto apologie dle původního významu obírá se každou námitkou tak, jak jest pronesena.

Apologetika zove se též theologií fundamentalní (dogmatica generalis, propaedeutica ad s. theologiam, theologická noetika), vyšetřujíc a stanovíc rozumové podklady, na kterých víra a věrouka spočívá, a potom také vůbec prameny, z nichž obsah svůj čerpá. Není nemožno, aby apologetika při celé povšechnosti své nestala se zároveň úplnou apologií specialní, t. j. aby neobsáhla mimo základní otázky také všech jednotlivých námitek, s jakéhokoli hlediska křesťanství činěných; avšak to by byl úkol obrovský, neboť námitky ty mohou býti brány takořka ze všech odvětví vědění a domyslu lidského. Naopak zase apologie všeobecná hledí býti co nejvíce všestranná, aby žádných důležitějších námitek nepominula, tak že nezřídka obě vědy týmž podstatně způsobem bývají zpracovávány, jen že spisy apologické se nesou jaksi volněji, podle zvláštního úkolu svého jednou otázkou víc jednou méně se obírajíce, kdežto apologetické pokračují s přísnou soustavnou souměrností od nejvyšších předpoložek všeho náboženství (Bůh a člověk, náboženství) ke zvláštním útvarům jeho (Zjevení, křesťanství) a ke zvláštnímu živoucímu zřízení, v němž náboženství to uskutečněno (Církev a viditelná hlava její, na základě Písma a Podání jakožto pramenů Zjevení, úkon víry, kterým se člověk náboženství tomu oddává).

Proto také dosti jest oprávněno obyčejné mínění, že apologetika zařízena jest na odborné studium školské, apologie pak na poučení širších vrstev vzdělaného obecenstva; přispívá k tomu mínění nemálo zevnější úprava, která jest v apologiích obyčejně provedena po způsobu volných hovorův a přednášek, jakož i nejednou ze skutečných přednášek povstává. V tomto spise vládne snaha, spojiti výhody apologetiky s výhodami apologie tak, aby nejen zásadní momenty obranné co nejúplněji a nejpřesněji byly vytčeny, nýbrž i důležitější otázky specialní po zásluze byly projednány. Soustavným rozčleněním látky se má předejíti opakování téže věci a přílišná obšírnost, jakož i docíliti co nejpevnější důkaznosti a přesvědčivosti; podrobnější pak úvahy o předmětech zvláště důležitých mají vyhověti praktické potřebě, nepřekážejíce vědecké soustavě. Je to ovšem ideal apologie, o jaký závodili a závodí vynikající duchové náboženského přesvědčení; u nás naléhavá potřeba vědecká i praktická omluví zajisté i tento skrovný pokus, sestavený z výsledkův, jichž oni se dodělali. Z té příčiny také věnováno nejvíce pozornosti nejnovějším vědeckým výsledkům neb domněnkám.

Rozpor nynějších názorův jest podstatně filosofický, ačkoli vychází z hesla vědy exaktní. Tím se nabízí filosoficko-exaktní methoda apologie sama sebou. Nemyslíme tu ovšem filosofie školské, jakoby se vedl spor o soustavy a směry filosofické, nýbrž ten skutek, že všechno bádání vyznívá v zásadách filosofický

utvářených a rozhodujících o základních zájmech lidského bytu. Není tedy divu, že každá všeobecná apologie z velké části jest spisem filosofickým, zasahujíc do noetiky (nauky o důvodech a pramenech poznání), ontologie (nauky o nejvyšších pojmech) atd. Jednak totiž jest v samých těchto předmětech mnoho sporného, čím se proti křesťanství bojuje, jednak dějí se podle mylných nauk ve filosofii mylné úsudky z látky, zkušeností nastřádané; neboť i zřejmé skutky a údaje vedou k různým úsudkům podle toho, jak kdo z nich usuzovati dovede. Není snadno uvarovati se tu jakéhosi neoprávněného apriorismu; vyskytuje se on na obou stranách, u obhájcův i odpůrců. Není však ani rozumné ani vědecké, žádati, aby se o každé otázce zvlášť zahajovala diskusse zcela od počátku; v každé vědě musí dostačiti, když se o základech dorozumějí a na souhlas ten později odvolávají. Každý předmět má svou zvláštní povahu, podle které chce býti projednáván, a tak také jest u těch, které v apologii mají své místo. Proto potřebí se napřed o každém dorozuměti, co a jaký jest, co znamená, kterak s ostatními souvisí a jakými prostředky chce řešen býti. Tak odpadne mnohá nadsázka a zmizí mnohá nedůvěra k předmětu samému, který se zdál býti rozumně neoprávněn.

Úkol apologie křesťanství zajisté jest, obhájiti křesťanství od naukových námitek a odpůrce s křesťanstvím smířiti: ukázati totiž, že námitky nejsou s to, aby dokázaly, co chtějí, že křesťanství se příčí rozumu, zvláště vědeckému (výsledek záporný), nýbrž naopak, že jest rozumno býti křesťanem a nerozumno jím nebýti (výsledek kladný). Za tím účelem apologie předkládá a vysvětluje především nauky, které křesťanství samo o sobě předkládá: udává totiž napřed, jak křesťanství samo sobě rozumí, co jest a co býti chce. „Kéž by aspoň se poučili, jaké je to náboženství, nežli začnou je potírati“ — ne bez příčiny poznamenává Pascal odpůrcům křesťanství. Vždyť bojuje se často proti smyšlenkám, a lidé často rouhají se tomu, čeho neznají (Jud. 10.). Avšak ne celý obsah křesťanství se v apologii vypisuje, nýbrž jenom nauky základní, na kterých ono spočívá a jimiž se od ostatních směrů zásadně liší; jest to jen jakýsi půdorys jeho. Jedná tedy *a)* o náboženství, *b)* o křesťanství, *c)* o katolictví. Naproti jiným naukám tyto tři předměty, správně vysvětlené, odůvodňuje, a to důvody pouze rozumovými; nepřímé důvody pak bere z kritiky opačných nauk, jež vyvrací (polemika). Spor s opačnými naukami ovšem nevede se jen aby byl spor, nýbrž aby nastalo dorozumění a sjednocení (irenika, henotika).

Podle určení těch jest apologie vědou filosoficko-theologickou, zasahujíc předmětem svým ovšem do všech odborů, ze kterých

se důvody a protidůvody o něm čerpají. Theologická jest jen v širším smyslu, že se Bohem a náboženstvím obírá, nikoli ve smyslu vlastním, poněvadž nečerpá důvody své z víry a pramenův jejích, nýbrž od poznání rozumového. Takto se liší od věd vlastně theologických, kloníc se více k filosofii náboženství, se kterou z počátku jest za jedno: později se zabývá událostmi dějinnými a naukami positivními, a tím překračuje obor pouhé filosofie náboženství. I když jedná o naukách, které jakožto zjevené jsou články víry — a to buď výlučně články víry aneb zároveň také úsudky pouhého rozumu přirozeného — přece není theologií dogmatickou ve vlastním slova smyslu, poněvadž nejedná o nich způsobem positivní theologie, nedokazuje jich popředně a hlavně z pramenů víry jakožto pramenů nadpřirozeně autoritativních: nýbrž dokázavši z rozumu předběžné a základní nauky všeho náboženství, pokračuje na tomto základě ke svému vlastnímu předmětu, totiž tomuto zvláštnímu útvaru náboženství, a na témže základě rozumovém dovozuje, že útvar ten svým původem a zřízením jediný vyhovuje požadavkům rozumu a srdce lidského. Tím nakloňuje člověka rozumně myslícího, náboženství to přijmouti za své v celém jeho rozsahu, poněvadž ukázala, kterak celý ten ústav náboženství a spásy má v celistvosti i ve všech částech svých jeden jediný původ a důvod, tak že by nebylo rozumno, něco přijímati a jiným důsledkům se vymykati. K víře sama sebou apologie nevede, ačkoli častěji o ní hovoří a podstatu její rozebírá. K víře zajisté náležejí ještě také mocnější činitelé, než jest pouhé přesvědčení vědecké. Ale nakloňuje k ní apologie i toho, kdo víry nemá, i toho kdo, ji má: kdo víry nemá a hledá vážně životní pravdy, nalezne v apologii důkazy, že duševné rozpoložení jeho není přiměřeno rozumným potřebám jeho a že názory jeho na všech stranách jsou kusé a nedůsledné; kdo víru má, nalezne v apologii mnoho momentů, které mu jeho přesvědčení více objasní a subjektivně jaksi sblíží, tak že tím lépe dovede sobě i jiným složiti účet z té, která v něm jest, naděje (1 Petr 3, 15). Víra sama a nauky její jsou předmětem theologie vlastní, zvláštní.

Apologie a apologetika je theologií v širším smyslu, totiž základní a povšechnou, poněvadž do všech jednotlivých částí soustavy věroučné se již nepouští a byť i tak učinila, učiní to opět se stanoviska více rozumového, nestanouc se nikdy theologií vlastní, která vychází od autority věroučné. Výroky této autority ovšem apologie uvádí, ale nikoli jakožto důvody, nýbrž jakožto nejspolehlivější vyjádření o pravém obsahu a smyslu hájené nauky; neboť každá naučná a zákonodárná společnost svými zástupci nejlépe poučuje o tom, čím jest a čím býti chce. „Kdo jsi, ať odpověď dáme těm, kteří poslali nás? Co pravíš o sobě samém?“

(Jan 1, 22) — jest při upřímném hledání pravdy zajisté nejlepší cesta se navzájem seznati a oceniti.

Dráha, na kterou se vydáváme, jeví se podle toho býti synthetická a při tom progressivní (Hettinger, Fundamental-Theologie I, 29), a to v celku i v částech. V celku, jelikož od nejpovšechnějšího vyjdouce, ubírati se chceme k podrobnému a jednotlivému; v částech, jelikož v popředí jejich pokaždé chceme stavěti jasně a zřejmě nauku a smysl její, o který jde, a pak důvody a sousledky přednášeti. Způsob ten zdá se býti nejvíce přiměřen vědeckému rozjímání o předmětě, který se nám představuje jakožto něco hotového a doceleného. Působivější v jisté příčině jest ovšem způsob řečnický, jenž by si počínal více analyticky, vystupuje v částech od jednotlivých zjevů k povšechným úsudkům. Zdá se také přiměřenějším exaktní methodě, a proto nelze ho zavrhovati; ba v rozborech s určitým úmyslem, všímati si po výtce věd exaktních, jest nad jiné vhodný. Nám dostačí, když obojímu zřeteli, úplnému a jasnému vytčení nauky a zároveň též exaktnímu bádání, řečeným způsobem se vynasnažíme co nejvíce vyhověti, jsouce spravedliví k požadavkům doby, ale také předmětu.

S tou milou exaktní vědou jest arciť nemalá potíž. „Mezi největší obtíže náleží ta, že jest nesnadno určiti, co se vlastně má pokládati za nepřátelský útok a takto vyvraceti. Hypothese vznikají a hned zanikají. Jest nesnadno předvídati, která domněnka se udrží, a jak se vlivem jejím věda do roka utváří. Za těch okolností jest věřící nucen, sledovati jen to, co se hned neprozradí jako pouhý fantom; ke zvláštním námitkám proti pravdě má odpovídati takovým vyvrácením, které se nestane hned zbytečným, jelikož mezi tím vyvstala nová hypothese s novými námitkami" (Newman). Ale i takto zůstává účinná obrana ještě velice nesnadnou, jelikož každá i sebe lehkomyslnější myšlenka se pod heslem exaktnosti přednáší hned před zvědavým odjakživa davem, před t. z. širším obecenstvem — a to, rozumí se samo sebou, je vždy obecenstvem vzdělaným, ne jináč nežli vzdělaným a vždycky vzdělaným neboli, jak sv. Tomáš Aqu. praví, „coram pueris, qui nesciunt de arduis causis iudicare;" a to se ovšem děje s tím chvalitebným úmyslem, aby ty exaktní domysly hned za čerstva přešly také ve smýšlení a v život.

Čím méně se tedy útočník ohlíží na to, jestli dosti poctivé a svědomité rváti lidu pevné a blažívé přesvědčení, které tolik těžkých zkoušek obstálo, a neposkytnouti mu za to leč efemerní smyšlenky, tím bedlivěji jest obránci u vědomí svaté povinnosti státi na stráži. Při tom ale má hleděti na to, aby oddělil jisté od nejistého, podstatné od vedlejšího, nezbytné od volného. Křesťanství jest nauka a ústava náboženská, která jest na tomto světě, ale není z toho světa (Jan 18, 36). Ponechává tedy volnosti každému názoru, který neohrožuje věčných zájmů člověka. Ponechává volnosti názorům, které se náboženství nedotýkají, aneb snad svým způsobem, byť i po zacházkách, spasným účelům jeho přispívají. Tak byli přesvědčeni a jednali učitelé naši nám na příklad: nemíchati otázek, jež samy o sobě se nestýkají; neosobovati důvodům více síly, než obsahují, a nevydávati tím věci samé v posměch nepřátel; nevyhlašovati za křesťanství, co jím není, nýbrž dávati každému, což jeho jest; držeti se věrně toho, co člověku svěřeno, a hájiti nejdražší statek ten co nejrozhodněji, ale jen dobrými a dovolenými prostředky. Tak toho vyžaduje důstojnost předmětu.

(Dějiny.) Obrana přesvědčení náboženského se dostavuje, jakmile se vyskytnou odchylné názory a povstane mezi nimi spor. To ovšem předpokládá, že obsah jejich a sporné nauky jsou do jisté míry už proniknuty rozumovou reflexí, která na vědomí uvádí rozdíly a důvody jejich; dokud zajisté jest jedno živé přesvědčení, ve kterém člověk spokojení své nachází, nevěda a netouže po jiném, není ani k tomu veden, aby zevrubněji o něm přemýšlel. S tou výhradou lze sice říci, že apologie je tak stará, jako náboženství, ale rozvíjí se teprve se vzdalováním od původu a počátku náboženství. I zde bojem tuží se síla pravdy. Dějiny apologie jsou nejen poučné pro myšlenkové zbraně, jakými kdy bojováno, nýbrž také pro to, jakou měrou zástupcové toho neb onoho mínění podstatu jeho pronikali. Z toho zase naopak velmi mnoho lze usuzovati pro hodnotu nauky samé. Neboť vidíme-li, že obhájcové její hned z počátku jsou si z úplna vědomi celého dosahu jejího, vědomi zásadních důvodův i protidůvodů, že nerozhoduje u nich pouhá strannost a uvyklost ani jakákoli ziš'ná příčina, že v zápase nejen neustupují, nýbrž jen přesvědčivěji sobě vedou — v tom všem už velký jest důkaz, že nenásledovali maně vymyšlených bájí (2 Petr 1, 16), nýbrž vážných důvodů pravdy, které mužně svědectví vydali.

Písmo Starého Zákona často uvádí nevěrnému lidu na paměť, proč se má přidržeti Hospodina Boha svého: neboť on je stvořitelem a pánem všehomíra (Gen. 2, 4 a m. j.), on největším dobrodincem lidu svého (Lev. 26, 13 a m. j.); Bůh všemocný a živý naproti mrtvým modlám (Žalm 113, 4 a j) atd. Odtud pak odvozovali obhájcové víry v jednoho Boha a mravokárci výčitku pošetilosti a nevděku proti nevěrnému národu: Toto-li splácíš Pánu, národe hloupý a pošetilý? což není on otec tvůj, který nabyl tě a učinil tě a stvořil tě? Vzpomeň dnů starých, představ si pokolení

jednotlivá: taž se otce svého, a oznámí tobě: předků svých, a povědí tobě (Deut. 32, 6, 7).

Toť způsob obrany, vyplývající z plného přesvědčení živé víry, bez hlubší reflexe o jednotlivých stránkách náboženství. Tato nastala teprve, když útoky vzdělaného pohanstva na ně dorážely, a nesla se tím směrem, že hleděla usnadniti protivníkům porozumění své nauky a tím také dorozumění se s nimi; ovšem že v té snaze brzy slevovala příliš mnoho z toho, co se zdálo býti protivníku příliš nápadným, a uvedla vlastní nauku v nebezpečí (Filonova spekulace theosofická, pozdější parafrastikové). Tento zjev se vlastně opakuje i jinde: jakmile se dostaví námitky, kterých nelze zhola odbýti ani zcela přijmouti, dostaví se také bedlivější zkoumání předmětu a snaha, vyrovnati spor mezi ním a námitkami. Náboženství, jsouc skladbou pozemského i nadzemského, bylo při tom vždy na srázné cestě, vzdáti se nadzemského a podržeti jen pozemské. Tak v mythologiích nedovedli si obhájcové jinak pomoci, než theoriemi allegorickými, anthropomorfickými (heroismus) a pod., čímž podařilo se na chvíli zadržeti příval útokův, ale jenom na chvíli, a za drahou cenu, totiž za obět podstatných znaků náboženství; úplný převrat tím jen připravován.

Ani křesťanská apologetika neostala takových obratů prosta, a nemohla ani ostati. Vystoupiloť křesťanství hned zcela rozhodně s požavavkem víry v předměty nadsmyslné, spatřujíc ve spasné síle jejich nejplatnější důkaz pravdy. Neopírajíc se o soustavné vypracování celé nauky své, nýbrž po přednosti o živé slovo, nemělo hned pohotově celé zásoby důkazův, jimiž by odmítalo protivné útoky, útoky tím četnější, čím více zasahovalo do nejmenších podrobností nauky a života, snažíc se podrobiti je svému duchu. Jsouc hlásáno jakožto nauka Bohem zjevená, mělo v sobě božskou záruku pravdy; ale nemělo hned od počátku ve všem všudy dostatečných výkladův, jak rozuměti naukám jeho, které se dotýkaly oboru vědeckého a zdály se vědě odporovati. Velká část nauk křesťanských zajisté ponechána důvtipu lidskému k objasnění a k odůvodnění. A tu ne vždycky šetřeno zásady apoštolovy: „nikoli v přemluvných lidské moudrosti slovech“ (1 Kor. 2, 4), nýbrž někdy pod mocným nátlakem odporu zašlo se ve smlouvání a sledování dále, než povaha křesťanství dopouštěla. Brzy zase nátlak onen lepším poučením vzal za své, pravda křesťanská se objevila zase v původním smyslu pravdou, ovšem že lépe vysvětlenou a zdůvodněnou, tak že neměla odtud žádné škody, nýbrž naopak velký prospěch. Pro následující apologety bylo v tom jednak poučení, jednak výstraha. „Království nebeské násilí trpí, a násilní uchvacují je“ (Mat. 11, 12), osvědčilo se i v tomto smyslu: poklad nauky křesťanské svěřen

jenom v základních rysech jakožto hotový, ostatní třeba opatřiti vlastním přičiněním v duchu a směru základu toho, jenž položen jest, Ježíš Kristus (1 Kor. 3, 11). V kolísání tom tedy viděti, že pravda získávala, ale také, kterak získávala.

Dějiny apologie křesťanské dělívají se v šest období (Drey, Apologetik I. 26), kteréž rozdělení prohlédá k nepřátelům všeho druhu, s nimiž bylo obhájcům křesťanství jednati. Tak v prvém období (1. stol. až do polovice 3.) se vede obrana proti Židům a pohanům (doba vlastních „apologií“), v druhém (až do středověku) hlavně proti zbytkům pohanstva, dorážejícího se zostřeným úsilím na křesťanství, v třetím (středověk) proti islamu a Židům, ve čtvrtém (konec středního věku a začátek nového) proti humanismu a naturalismu, v pátém (18. stol.) proti deismu, v šestém (nejnovější doba) proti rationalismu, pantheismu, materialismu. O vniterném vývoji vědy samé, kterak souhlasil s rozvojem života církevního, není v tom rozdělení zmínky. Proto jiní (Schanz, Apologie d. Christenthums I. 16), navrhují děliti dějiny apologetiky podle dvou stežejných událostí, sněmu Nicejského (325) a Tridentského (1545—1563) ve tři období. Z nich by se prvé končilo asi sv. Augustinem a bylo vyznačeno tím, že církev trvala z počátku v úkrytu, a obhájcové její svou zbraní slova snažili se odrážeti útoky zevnějších nepřátel všeho druhu, násilných i vědeckých; církev zmohutněvši uvnitř dodělala se též úspěchu zevnějšího, a apologie, vědecky zdokonalená, i se své strany vítězství učinila úplnějším. V druhém zaujala církev záhy rozhodné místo v oboru náboženství, při čemž apologie znenáhla usínala, majíc jen po různu protivníky v židovství a ve vzkvétající vzdělanosti islamu, až náraz přemrštěného klasicismu, připravujícího dalekosáhlý převrat v 16. století, znova ji na bojiště vyvolal. Třetí období posléze nalézá křesťany a katolíky v boji proti těm, kteří vyšli z nás, ale nebyli z nás (1 Jan 2, 16), proti křesťanům samým, kteří se základními dogmaty církve katolické obrožují budovu křesťanství vůbec. Při tomto rozdělení mohla by zračitěji zároveň na jevo vystoupiti povaha apologetické práce, kterak se utvářila podle vniterných podmínek, daných v samém životním ústroji církevním. Pro zevnější přehled četných spisovatelů však jest ono prvé rozdělení obvyklejší.

Židé zcela přirozeně byli prvými protivníky křesťanství. Slovo spásy zajisté především k nim bylo řízeno, i nemohli klidně žíti s těmi, kteří se honosili, že mají zdokonalený a vyplněný zákon, zákon lásky, nyní jedině platný, a ve Jménu, nad něž není dáno lidem (Sk. ap. 4, 12), platnou záruku věčného života. Kristus sám zrovna káže zkoumati Písma, poněvadž o něm mluví. Apoštolé se v kázáních svých tímto pokynem řídili. Evangelium sv. Matouše

zcela zřetelně a výslovně klade události nové za vyplnění proroctví S. Z: „to pak se stalo, aby se naplnilo, co pověděno . . .“ je v něm jako vratkou.

Ba i samo nepřátelství proti Kristu a učení jeho bylo předpověděno, a to ve S. i N. Z. Jestliže pronásledovali Židé proroky svoje, ba utratili samého vysílatele proroků, předpovídá Pán učenníkům (Jan 15, 20), že i je budou pronásledovati. To se dálo nejenom násilím, nýbrž i pomluvou a osočováním. V evangeliích a některých listech apoštolských obranný živel byl nezbytný vůči židokřesťanům i pohanokřesťanům, kterým od Židů skrze vyslance i okružné listy namlouváno, že křesťanská nauka jest bezzákonností naproti přesné zákonnosti židovské; o pomluvách takových svědčí Justin M. (Dial. c Tryph. c. 17. 108. 107.) a j. List sv. Pavla k Židům z velké části jest velkolepou obranou křesťanství proti nárokům židovským; list sv. Barnaby se nese týmže směrem. Z častých disputací mezi křesťany a Židy, ač u Židů byly zakázány, vysvětluje se dialogický tvar prvých apologií toho druhu (Jasonův dialog s alexandrijským Židem Papiskem ok. r. 140, Justinův se Židem Tryfonem ok. r. 150 ve 142 hlavách). I afričtí Otcové Tertullian († 240) a Cyprian († 258) ještě uznávali za potřebno, hájiti křesťanství proti Židům svědectvími S. Z. (Tertull. Adv. Judaeos, Cypr. Testimoniorum adv. Judaeos II. 3.) Tertullian poprvé zevrubně provádí důkaz z Danielových sedmdesáti týdnů; obrany jeho jsou vůbec složeny řečnicky a právnicky. Cyprianova díla prvé dvě knihy jsou více snůškou obranné látky; třetí, snad později přidaná, líčí, kterak Písmo svými příkazy řídí život křesťana. Justin obšírnou apologií svou dokázal, že S. Z. jest jen předobrazný, N. Z. pak vyplněním jeho; Loges, který ve S. Z. se objevoval, jest onen zaslíbený, na kterého všechna zákonná ustanovení S. Z. ukazovala, jest pravý Bůh, a křesťané lidem jeho, lidem Božím.

Jakmile začali Židé pozbývati zevnějšího vlivu, ochabovaly také útoky jejich, ale přes to i ve čtvrtém a pátém století nalézáme u sv. Otců místa obranná proti nim. Při úzké souvislosti S. Z. s N. a zároveň při těch nápadných rozdílech jejich byly zajisté námitky povždy na snadě; nebylo tedy ani pro křesťany, čtenáře to celého Písma, bez prospěchu, poukazovati častěji na pravý poměr obojího Zákona, jelikož předpovědi starého v novém vyplněny a stále se vyplňují.

Tento důkaz z proroctví prováděn i proti pohanům. I mezi nimi nalézaly se stopy původního Zjevení, spojené s poukázkami a touženým očekáváním lepší budoucnosti, a o tyto zprávy se opírali apologeté, dokazujíce, že křesťanství plnou měrou

vyhovuje tomu, čeho neukojený cit lidu i pracné bádání vzdělanců hledá: smíření a pokoj života. Proroctví jsou božskou pečetí této nové nauky, která se stejně osvědčuje čistou věrou v jednoho Boha, jako bezúhonným mravním životem svých vyznavačů. „Plnost věků“ (Gal. 4, 4) byla nastala; nepravost byla se zmohla (Mat. 24, 12) nad míru a víru. Rozklad mythologických theorií čím dále tím nesmyslnějších nemohl obstáti proti nauce, která prostě a vznešeně odpovídala k nejdůležitějším otázkám jak prostého rozumu tak i hlubokého bádání. Touha po očištění, po něčem vyšším, která se v té úžasné zabředlosti u lepších duchů čím dále tím více ozývala, nabyla vítaného cíle v nadpozemsku a v nadpřírodě; cílem tím pak zušlechtěný život křesťanů nemohl se příznivě neodrážeti od neutěšených poměrů mravních, které v klasické společnosti zavládly. Avšak odchylka od obyčejného života byla příliš nápadná; přechod byl příliš náhlý. Mezi studia novarum rerum, která římskou říši tolik zmítala a byla proto tak nenáviděna, byla tahle novota zajisté nejvýstřednější, obracejíc se nejen proti všem zvyklostem soukromým, nýbrž i veřejným. Zanedbávati pak státní náboženství bylo nejen atheismem, nýbrž i urážkou veličenstva. Soukromý život a tajné služby Boží snadno vzbudily podezření něčeho podobného, jako bývalo u mysterií pohanských, totiž tajné prostopášnosti, která na venek si dávala škrabošku přísného sebezapírání. Jakkoli tedy apologeté mohli se odvolávati na bezúhonnost křesťanů v každé příčině, přece bylo jim bojovati proti předsudkům, kterými křesťané prohlašováni za nepřátely veškeré životní radosti, při tom hovící nepřirozeným výstřednostem, a za protivníky stávajícího veřejného pořádku: apologie měla tedy vůči pohanům úkol, dokázati, že křesťanství jediné jest člověka důstojno, a že od něho veřejný pořádek se nemá čeho báti, spíše naopak.

Apologie tehdejší psány jsou buďto k úřadům neb i k veřejnosti. Onino měli z pravdivého vylíčení seznati, kterak se křesťanům křivdí, kterak zásady křesťanské nejenom nic nebezpečného státu neobnášejí, ba že pobádají k bedlivému vykonávání občanských povinností; a v čem se od dosavadního odchylují, v tom jsou oprávněným pokrokem. Druhému století náleží ztracená apologie athenského biskupa Quadrata, athenského filosofa Aristida, známá jen ve zlomcích; obě odevzdány (126) císaři Hadrianovi. Aristo z Pelly, Miltiades a Claudius Apollinaris z Hierapole později za Marka Aurelia sepsali svoje apologie, nyní jen z nepatrné části známé. Justin Muč, nástupce Quadratův, císaři Antonínu Piovi, synům jeho, senatu a národu římskému napsal Apologia prima pro Christiania (ok. r. 147), kteroužto již dle věnování se chtěl odvolati na mírnost a moudrost velmožů. V 66 hlavách vyvrací výtku

atheismu, která svědčí jen o tom, že pohané osočují, čeho neznají, dále výtky socialní nebezpečnosti a nemravnosti, načež dokazuje z proroctví a z obcování křesťanů, že náboženství jejich jest oprávněné; schůzky náboženské věnovány jsou pouze nábožnosti, ba i za císaře se tam modlitby konají; ať tedy netrestá se křesťanství jako zločin, nýbrž jen skutečně zločiny jejich, jak ustanovil zákon Hadrianův (z r. 125). Důkaz křesťanství vede hlavně v druhé části, v níž rozvinuje starozákonné předpovědi o Kristu. Na zázraky se méně odvolává, poněvadž pohané je rádi přisuzovali magickým silám a proto nebyli pro takové důkazy valně vnímavi. V třetí části se na potvrzení neviny křesťanů popisuje zevní bohoslužba. Druhá, kratší apologie jeho, napsaná k senatu a podaná Marku Aureliovi, obrací se proti bezcitnému posměchu pohanů, že prý křesťané nemají si nač naříkati, když jsou pronásledováni, ancť jim to pomáhá ke spáse. Témuž divného druhu filosofu-císaři odevzdal Athenagoras svoji Legatio (πρεσβεία) pro Christianis v 37. hl. (ok. 177), v níž rázně odmítá od křesťanů pomluvy atheismu, thyestejských kvasův a vraždy, žádaje, aby stát, sice tak snášelivý, také křesťanům dopřál pokoje.

Marku Aureliovi určena taktéž obrana, již napsal biskup Melito ze Sard. Hájí tu křesťany proti utiskování, jelikož jest nespravedlivo a ukrutno, pronásledovati ty, kteří jsou nevinni a následují svého přesvědčení; pohané sami mohli pozorováním světa a přemýšlením o svém náboženství dávno k témuž přesvědčení přijíti. Císař sám jest povinen křesťanů chrániti.

Umírněnost se v těchto obranách údivně snoubí s rázností. Zvláštní je zjev, že neustávali se odvolávati k úřadům, vyšším i nižším, ač na př. u císaře předvídali výsledky. Takový jest poměr skutečného a pěstního práva až dosud. K nižším úřadům řízeny jsou následující tři spisy africké. Rozšířené pomluvy vyvrací Tertullian ve svém „Apologeticus" (ok. 198) k císařským náměstkům; stavěje se na stanovisko stejného práva, žádá ho též pro křesťany, kteří nevedou odporu proti bohoslužbě státní, nýbrž proti nesmyslné. Mnohé výroky toho jadrného spisu jsou perutými, na př. o anima naturaliter christiana, o krvi mučenníků — semeni křesťanů. V apologii Ad Scapulam, náměstku africkému, varuje jej od pronásledování křesťanův. On i Cyprian (Ad Demetrianum) zvláště odmítají nařknutí, jakoby křesťané byli vinni nehodami, které stíhaly krajiny římské.

Oba tito obhájcové nepřestávají na odmítání útoků, nýbrž věnují zároveň pilnou pozornost vniterné stránce obojího sporného náboženství, snažíce se dovoditi, jak nerozumná jest modloslužba a naopak, jak výtečně odpovídá křesťaství potřebám přirozenosti lidské (Tertull. Ad nationes, De idololatria, De testimonio animae; Cypr. Ad. Donatum, De idolorum vanitate). Týmže směrem

apologeticko-dogmatickým psán jest už list k Diognetovi (ok. pol. 2. stol.), jenž líčí přednost křesťanství, jakožto dokonalého prostředku spásy před židovstvím a pohanstvím. Justinovi M. připisované Oratio a Cohortatio ad gentes ukazují jednak, že nesmyslnost modloslužby vede vážné lidi ke křesťanství, jednak, že co v pohanských spisech jest o božských věcech správného, má původ svůj v Písmě. Tatian v Oratio ad gentes (ok. pol. 2. stol.), jakož i Hermias v Irrisio gentilium philosophorum (v 3. stol.) posměchem stíhá daremnost pohanství v báji i ve filosofii; spis Tatianův zvláště poukazuje na kalný, demonský a naturalistický původ pohanství, podle něhož jsou také účinky jeho, kdežto křesťanství zvěstované samým Synem Božím je vznešené v původě i v účincích na život lidský, jsouc nejstarší, člověka jedině důstojné náboženství. Theofil Antioch. Ad Autolycum ve 3 knihách odbývá posměvače tohoto, an dovozuje, kterak Bůh bývá z tvorstva a z vlastního zjevení poznáván a osvědčuje se v proroctvích i v posvěcování člověka, veda jej k věčnému vzkříšení; Písmo sv. je starší a spolehlivější než kterékoli zkazky náboženské. Minucius Felix v ciceronské rozmluvě Octavius dává Octaviu Januariovi vyvraceti všechny tehda obvyklé námitky, pronášené pohanem Natalem Caeciliem: rozum dává křesťanství za pravdu a odříká se nesmyslného pohanství; domnělé neřesti křesťanů lze spíše hledati v bohoctě pohanské; ctnost křesťanská jediná dává pravý klid duševní, spočívajíc na pevném základě pravé víry a naděje. Zevrubně se mluví zvlášť o nejvyšším a jediném panství Božím a o prozřetelnosti.

Jak pevně ostatně bylo zakotveno přesvědčení křesťanské v pravé uvědomělosti důvodu a dosahu jeho a že nebylo neseno pouhým fanatismem, jak se rádo povídá, o tom lze se poučiti z vyznání mučennických (srv. Acta Sanctorum, vydaná Bollandisty); mluví v nich důvěra v jediného vševládného Boha — Stvořitele a Odplatitele. „Vím, komu jsem uvěřil, a jistý jsem, že mocen jest; základ můj uchovati pro onen den" (2 Tim. 1, 12).

Tato druhá část apologetického úkolu, hlubší totiž rozbor samých pravd křesťanských, vyznačuje druhé období apologetiky. Již od počátku povstávali nebezpeční nepřátelé v samém lůně církevním, kteří neporozuměnou nauku křesťanskou proplétali fantastickými živly z mythologie (gnostikové, později manicheovci). Běželo tu o základní pravdy křesťanské: stvoření, poměr světa k Bohu, vykoupení, dobro a zlo ve světě a pod. Rozhodnému odporu nejváženějších sloupů církevních, od apoštola Jana až po Irenaea († 202) se podařilo vyloučiti nezdravé živly z ústrojí církevního, tak že proti zevnějším útokům zaujímala vždy pevnější místo. Důležité dílo Irenaeovo Adversus haereses v 5 kn. stanoví zvláště nauku o Podání, Církvi a primatu,

odnímajíc tím každému rozkolu půdu. S právnického stanoviska tentýž důkaz o neprávněnosti rozkolu vůbec provádí Tertullian v díle De praescriptionibus; každá opravdová novota přestává tím samým býti křesťanstvím. Příznivým obratem za Konstantina Vel. ochably sice útoky hrubého násilí, ale za to bylo tím úsilněji bojovati proti nájezdům dokonávající spekulace pohanské, která v Celsovi, Porfyriovi, Hierokleovi a novoplatonismu vzchopila se k zoufalému odporu, a to ne bez vydatného přispění státní moci. Staré pomluvy a posměšky opakovány, ale s vědeckým výzbrojem filosofie: prostý zjev zakladatele křesťanství a šiřitelův jeho, ve kterém už Tatian viděl důkaz pravdy, opět vytýkán jakožto důkaz, že náboženství to jest nerozumné, člověka myslícího nedůstojné, jsouc prý podle přiznání samých zakladatelů nikoli pro moudré a rozumné, nýbrž pro maličké — opravdová to „pošetilost kříže“ (1 Kor. 1, 23). Zbraně staly se tím na obojí straně podobnější: zápas nabyl více rozumového rázu. Otcové křesťanští ovšem se snadno vmyslili v postavení protivníků; vždyť byli touž filosofií odchováni a nenalezše v ní, čeho hledali, rádi se chopili nového učení, které jakkoli prosté a neúhledné, vniterným potřebám jejich rozumu i citu nevýslovně lépe vyhovovalo. Co ve filosofii pravdivého shledávali, tu očištěno a odůvodněno; nedostatky její — v obsahu i v odůvodnění — nahraženy vznešenými pravdami, spoléhajícími na nezvratném základě rozumné víry.

Klemens Alexandrijský († 217) v Cohortatio ad gentes (12 hlav) stručně vyličuje přednosti nauky křesťanské před filosofií řeckou; pak ve Stromata (8 kn.) utkává z filosofie té pestrý koberec a vyznačuje v něm ony logoi spermatikoi, zárodky a drobty pravdy, které věštily pravdu samu, pravý Logos, připravujíce pohany na křesťanství podobným způsobem, jako zákon připravoval židy. Logos, skrze kterého vše stvořeno, podle jehož obrazu a podobenství zvláště člověk učiněn, dává se rozumu poznati a může jediný člověka vésti vírou k osvětě a posvěcení, a tím ku pravé gnosi. Origenes vystoupil proti určitému protivníku, Logos alethes (ok. 180), jehožto spisovatel Celsus, ač pohan, se stanoviska částečně židovského se snaží dokázati, že důvod víry ve Zjevení jest klamný, zázraky jsou buď podvodem nebo přirozenými zjevy; křesťanství proto také má v sobě tolik různých nauk, skládá se z otroků a žen, jiným nevyhovujíc, a pak prý chce býti jedině pravé. Jako spis ten jest snůška všech takořka hlavních námitek, jež proti křesťanství se pronášejí, tak také dílo Origenovo Contra Celsum (8 kn.) jest nejzávažnější apologií ze staré doby (ok. 249). Vyvrátiv krok za krokem všechno Celsovo snižování a tupení křesťanství a nauky jeho, vyslovuje Origenes pevnou naději, že křesťanství bude na zemi stále mo-

hutněti; nauka jeho zajisté jest hluboká pravda, jméno zakladatelovo pak mocné. Proti Porfyriovi, který obsáhlé dílo své namířil prý hlavně proti vážnosti Písem, povstalo přes třicet obhájců; nejznamenitější z nich byli podle sv. Hieronyma Method z Tyru a Apollinaris ml. Proti Hierokleovi, který Krista srovnával s Apolloniem Tyanským, dávaje tomuto přednost, psal Eusebius z Caes. († 340. Praeparatio evangelica, Demonstratio evangelica, Adversus Hieroclem). Díla Eusebiova vynikají nejen učeností, nýbrž i soustavností, tak že kladou se za prvé pokusy v soustavné apologetice; Praeparatio ev. vyličuje dějiny náboženství předkřesťanských a odvozuje odtud potřebu a právo křesťanství; Demonstratio ev. probírá — taktéž historicky — samu nauku křesťanskou a význam její v rozvoji náboženského vědomí a života. Spekulativně naopak si počíná Athanasius († 373), an v Oratio adversus gentes a v Oratio de incarnatione Verbi jednak vyvrací mylné domněnky pohanův o nerozumné nauce křesťanské, jednak ukazuje, kterak Logos před vtělením si připravoval půdu v pokleslém lidstvu, aby je po vtělení vykoupil a k původní důstojnosti povznesl. Pod vládou přílišné smyslnosti klesl a dlouho úpěl člověk, že ani nedovedl z tvorstva uznamenati pravého Boha: tutéž smyslnou přirozenost přijal na sebe Logos, aby ji uzdravil. Bohem ale se býti prokázal skrze zázraky a povahu svou; vzkříšením svým pak poukázal na jiný život, než jest pouze tento pozemský. Křesťanství se osvědčuje jakožto božské v blahodárných účincích na člověka a člověčenstvo.

Nemálo raffinované a v pravdě nebezpečné byly podniky Juliana Odpadlíka, který se snažil obživiti pohanství a křesťanům odejmouti prameny klasického vzdělání. Proti němu napsal 433 Cyrill Alex. dílo: Pro sancta Christianorum religione adversus atheum Julianum (18 kn.). Julianovi jest ukřižovaný Bůh nesmyslem, Kristus pak učiněn Bohem jenom skrze podvod a lehkověrnost: naproti tomu sv. Cyrill důkaz obrací řka, že pohanství nejméně může křesťanské nauce vyčítati odpory, neboť co lepšího do sebe má, je ze Zjevení, a mravní síla jeho, které prý v křesťanství není, teprve se neosvědčuje. S předešlýma dvěma apology má sv. Cyrill společný ráz převahou polemický: křesťanství, zevně už takořka zajištěné, osvědčovalo svoji převahu také v tomto rozumovém boji; zoufalé pokusy Julianovy, napadnouti je ještě jednou obojí zbraní, zevního násilí i důvodů rozumových, se nezdařily a ukázaly jen ještě jednou, že se pohanství, jakkoliv idealisované, udržeti nedá. Všechny přednosti náboženství křesťanského před pohanskou sofií eklekticky shrnuje Theodoret († 458) ve zdařilé parallele Graecarum affectionum curatio (12 kn.); dílem tím se na východě důstojně zakončuje toto období apologetiky.

Na západě byl zájem státní v popředí; čím více klesala říše římská, tím více se množily výčitky proti křesťanům, že oni jsou vinni nehodami státu. Ovšem že s rovnoprávností křesťanům udělenou nastala jakási nesjednocenost ve správě státní moci; ale konečně mohli apologeté nyní pomalu již obraceti výčitku o nepřátelství ke státu na pohany. Oni však vystupují z obmezeného obzoru římskostátního na stanovisko vyšší, katolické, a dovozují, kterak společenské svazky pozůstávají nejen v poměrech zevnějších, nýbrž také mravních; jako události zevnější bývají rovnoběžné s podkladem mravním, tak ani tyto nehody nejsou nahodilé, nýbrž vyplývají ze samého kleslého stavu říše, jsouce v rukou Božích prostředkem k vyšším účelům. Tím, že obrany své psali k celému pohanství a ne k jednotlivým osobám neb úřadům, připravují zde obranu soustavnější, která na východě dílem Origenovým a Eusebiovými tak slibně započata.

Tak Arnobius (zač. 4 stol.) vyd. Disputationes adversus nationes (7 kn.); v prvé knize obrací se proti zmíněným výčitkám, v ostatních probírá sporné předměty vůbec, jsa šťastnější v potírání pohanství, nežli v obraně křesťanství. Totéž platí o 7 knihách Firmiana Lactantia († 330) Institutionum divinarum, který spekulativně, méně positivně, chce vzdělancům ukázati pravou filosofii, neučeným pravé náboženství (zač. 4. stol.). Po vyvrácení Říma (410), jež křesťanům za vinu kladeno, zdvihla se nemalá bouře proti nim. Orosius vybídnut od sv. Augustina sepsal (416) obranu jejich se stanoviska dějepisného, Adversus paganos historiarum II 7, která však nedošla plné chvály Augustinovy, jsouc mu příliš málo prohloubenou a spekulativní. Nespokojenost jeho vynesla nám velkolepé dílo jeho De civitate Dei (413—427; 22 knih.) Dvojí říše (civitas, „město“ v širším smyslu) stojí proti sobě: božská a světská; ona věčná a obecná, tato dočasná a místní. Prozřetelnost božská řídí obojí tak, že ona vždy ostává vítěznou, kdežto tato podle změnných poměrů vzniká, roste, klesá, zaniká. Toť obsah 12 knih posledních. Prvých 10 knih věnováno zvláště říši římské, vůbec pohanské: mnohobožství a modlářství není s to, aby zjednalo zevní a vniterný blahobyt, a jelikož na zemi je zlo nezbytné, nemá pro ně ani žádného potěšného léku, jako křesťanství, jež vede k životu lepšímu na onom světě. Ostatně i ony spisy Augustinovy, které se dotýkají života jeho, jsou apologií křesťanství, jako vůbec celá životní zkušenost jeho: z ní také se prýští ona přesvědčivost jeho obrany, která uchvacuje a prohřívá.

Třetí období apologie vyznačuje se bojem proti židovstvu a islamu. Židé vidouce přesilu na straně křesťanů, byli poněkud umlkli: jakmile se však ohlásil nový silný nepřítel, islam, byli ihned pohotvě, zahájiti útoky na křesťanství, které neblahými spory na východě i na západě, ač nauku svou vytříbilo,

přece mnohé rány bylo utrpělo. Židé opírali se o svůj Talmud a tajemné podání, sebrané v Kabbale. Proti těmto naukám bylo třeba hájiti předně dějinný skutek, že Messiáš už přišel na svět, a že zákon jím obnoven, doplněn a zdokonalen. Na východě, kde kvetly školy rabbínské, povstala odtud četná díla apologetická, která však nedošla v církvi většího rozšíření (Gregentius v 6. stol., Leontius v 7. stol., Eliáš, metropolita v Nisibis v 11. stol. proti Židům i mohammedanům, a j.) Na západě hlavně ve Španělsku židovští učenci vyvolali křesťanské theology zemí romanských k obraně. Isidor sevillský († 636) sepsal dílo De fide catholica adversus Judaeos, Agobard lyonský De iudaicis superstitionibus (876), kde poprvé ukázal na pošetilosti talmudské, Rabanus Maurus Tractatus de divinis quaestionibus N. et V. Testamenti contra Judaeos (822), Petrus Damiani († 1072) Antilogus contra Judaeos a Dialogus inter Judaeum et Christianum, Gilbertus westminst. Disputatio Judaei cum Christiano de fide christiana a j.

Zvláštního povšimnutí zasluhují zajímavé spisy Židů na křesťanství obrácených, kteří ovšem nejlépe znali domácí nauky židovské, a již svým obrácením vydávali svědectví pravdě. K nim náleží v 11. stol. Samuel (De adventu Messiae, quem Judaei frustra exspectant), ve 12. st. Petrus Alfonsi (dříve Moyses; rozmluva mezi Petrem a Mojžíšem), exegeta Nicolaus Lyranus († 1341). Hieronymus a sancta Fide, lékař Petra de Luna (protipapeže Benedikta XIII), který disputacemi svými (1413) mnoho Židův obrátil, sepsal na vyvrácení židovských námitek Hebraeomastix contra Judaeorum perfidiam et Talmud (2 kn.): Židé marně očekávají Messiáše, zákon jejich v zákoně Kristově vyplněn, oni sami sobě odporují, když zavrhují v exegesi veškeren duchový výklad, jejž i Talmud uznává; na konec podává výběr nejapných míst z Talmudu. Pavel z Burgos napsal Dialogus Sauli et Pauli contra Judaeos, který taktéž mnoho Židů přivedl ke křesťanství. Spisovatelů toho druhu jest ještě celá řada.

Proti islamu nebojováno na východě dosti vydatně, poněvadž sekty křesťanské více zuřily proti sobě navzájem. Nad to islam vládl a bojoval více silnou mocí, nežli zbraní ducha, a zároveň i svůdnými prostředky smyslnosti. Jan z Damašku († 756) napsal Disceptatio Saraceni et Christiani; po něm následovali Theodor Abukara, mnich Bartoloměj, který počíná také kritisovati Koran. Ostatně spisy tyto vesměs byly řízeny více ke křesťanům, ne tak na obrácení „ismaelitů,“ jak Jan z Dam. někdy mohammedany nazývá. Podrobně a řízně probírá „bajky“ (= sury) koranu Niketas Byz., háje zároveň vlastní nauky. Mučenník biskup Samonas v krátké rozmluvě s Achmedem se snaží přesvědčiti o tajemství Eucharistie. Ve 12. a 13. stol.

bojují proti islamu Euthymius Zigabenus a Niketas Choniates ve svých snůškách historicko-dogmatických („Panopha").

Na západě po čtyři sta let nenapsáno proti islamu takořka ničeho; nauka jeho byla málo známa, a zástupci jeho se takovýmto sporům vyhýbali, bojujíce raději násilím. Teprv opat Petrus Venerabilis odebrav se (1141) do Španěl, dal Koran přeložiti do latiny a obeznámil západ s naukami jeho. Tím obrácen zřetel na hrozící nebezpečí, zvláště když maurská vdělanost ze Španěl počala působiti na škodu osvěty křesťanské. Islam i židovství byly se zmocnily spisův Aristotelových, zprva v syrských překladech, a používaly jich ve svém směru, vplétajíce do nich zhusta živly neoplatonické. Ovšem nebyla to nauka Mohammedova, která v arabském aristotelismu vládla; vždyť zástupcové jeho byli pronásledováni jakožto nepřátelé Koranu, a zásadami svými o výkladě jeho a o náboženství vůbec podvraceli základy positivního náboženství, i když podle Aristotela sestrojovali důkazy jsoucnosti Boží. Se hmotou zajisté nevěděli si rady, ani s duší, a takto vyplynulo z aritotelismu jakési pohanství, jež bylo islamu stejně na odpor, jako křesťanství. V tomto však způsoben arabským aristotelismem netušený převrat: jím totiž po přednosti se dostaly nauky Aristotelovy, byť i ve mnohých částech znetvořené, ve známost učenců křesťanských na západě. Co se nepodařilo v islamu ani v židovství, podařilo se zde: aristotelismus splynul na dlouhou dobu, ba působením Tomáše Aqu. snad na vždycky, s převážnou částí náboženské filosofie křesťanské (scholastiky). Takto spisy Aristotelovy, z počátku zakazované, poněvadž pocházely z podezřelého pramene a z něho také skutečně byly porušeny, staly se základem nového obranného směru. Scholastikové výslovně uznávají tyto zásluhy učencův arabských a židovských a na jejich výklady se odvolávají; ale propracovavše a dovršivše soustavu ve smyslu Zjevení, snaží se touže zbraní čeliti protivníkům, kterou byli napadeni. Za tím účelem překládány hlavní spisy scholastické i do hebrejštiny. Raymund de Pennaforte zakládal ve Španělsku ústavy (první 1250), ve kterých by se vzdělávali apologeté studiem východních jazykův a filosofie. Sněm Viennský (1311) při pěti nejslavnějších školách nařizuje ustanoviti po dvou učitelích jazykův hebrejského, arabského, chaldejského pro výklady Písma a obrácení nevěřících. Ostatně spisy apologické té doby většinou se obírají židovstvím a islamem zároveň anebo jsou — v dalším rozkvětu — sepsány soustavně jakožto obrany proti jakýmkoli námitkám, ačkoli vznikly z dané potřeby časové.

Petrus Venerabilis z Clugny († 1156) psal ještě dřívějším směrem Adversus nefandam sectam Saracenorum (4 kn.)

a Adversus Judaeorum inveteratam stultitiam. Raymund Martini, jenž byl mezi prvými žáky ústavu Raymunda de Pennaforte, napsal Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos, kterýžto spis od Židů jmín jedovatým. Počátkem 14. stol. sepsal Ricold Propugnaculum fidei adversus deliramenta Alcorani. Ze židovstva obrácený Alfons de Spina ve Španělích sepsal v 15. století učené, ač neúhledné dílo Fortalitium fidei contra Judaeos, Saracenos aliosque Christianae fidaei inimicos, bývalý mohammedan (Abdallah) Andreas sepsal napřed španělsky, potom latinsky Confusio sectae mohammedanae (vydáno v Lipsku 1595), v Německu bývalý rabbín Victor de Carben Opus aureum. Pedro de la Cavalleria sepsal v 15. stol. učené dílo Zelus Christi contra Judaeos, Saracenos et infideles a Rationes laicales contra idiotas, quae docent fidem christianam veram et necessariam esse. Zajímavé je dílo, jež k rozkazu Urbana VIII sepsal orientalista Guadagnoli: Apologia pro christiana religione arabice et latine adversus obiectiones Achmed ben Zin Aledin Asaphensis Persae, contentas in libro „Politius speculum," quod aureis scriptum litteris misit ad Urbanum VIII, ut ei responderi curaret. (Romae 1631.) Dílo tu vyvrácené je replika na spis španělského původu „Verum speculum"; Guadagnoli duplikou svou Achmeda nejen porazil, nýbrž i obrátil.

Jak už z nadpisů viděti, mají dva z uvedených spisů též ostatní odpůrce víry křesťanské na zřeteli, nejen mohammedany a židy, stojíce na širším stanovisku apologetiky vůbec. Prvý soustavný toho druhu spis jest Tomáše Aqu. De veritate fidei catholicae contra gentiles (4 kn.); v něm se jedná s rozumového stanoviska na základě tom, že Bůh jest původcem rozumu i Zjevení, předně o Bohu, dále o stvoření, potom o účelech věcí, posléze o tajemstvích křesťanských. Poměr mezi rozumem a tajemstvími vytčen nikoli jako protivný, nýbrž jako různorodý: tajemství jsou rozumná, ale nejsou rozumová, totiž nejsou rozumu pochopitelná, doplňujíce jeho poznání poznatky jiného původu a druhu. Budoucí apologetice udána tu zásadní a formalní pravidla: že jich často nedbáno aneb hledáno ve spise víc, nežli tam po lidsku dle tehdejšího stavu věd býti mohlo, obojím tím octla se apologetika zhusta na zcestí. —

Nové, daleko mocnější nebezpečí vznikalo zatím v církvi samé. Nepřirozené dosavadní spojenství filosofie s mythologií, se židovstvem a mohammedanismem neslo v sobě samo zárodky záhuby: tentokráte však běželo o skutečný pokrok vzdělanosti, ku kterému se otvírala dráha znalostí klasického hellenismu. Směr humanistický, který měl studium zpříjemniti a dosavadní barbarský vkus vytříbiti, byv církví římskou vypěstován, záhy

se stal jí samé osudným. Srovnání s dobou Juliana Odpadlíka dopadá rozhodně v neprospěch 14. věku: tímto zakazuje se křesťanům klasické studium, aby neměli odkud bráti vzdělání a obranných prostředků, zde studium to vede k porušení; to zajisté poukazuje na nezralou dobu, která ukvěla na vedlejších věcech a jimi vlastního ducha křesťanského obrožovala. Laurentius Valla a Franciscus Poggius již na počátku 14. stol. dosvědčují patrně, že z tehdejšího přísného, ano řekněme i strohého a neplodného směru scholastického neodstraněna pouze neúhledná tvářnost, nýbrž i nepříjemná věc; požitkářství, smyslná bezuzdnost ve svůdné podobě slaví vítězství, jemuž ustupuje namnoze i theoretická víra v Boha, aby měli místo bohové s bohyněmi. Nesmyslná ta přepjatost v pěstování mythologie a přenášení její na věci křesťanské jest nám téměř nepochopitelna, a zvláště, jak se mohlo to díti při samém dvoře některých papežů. An ještě Petrarca, nehledíc k osobním pokleskům, ve spisech svých stojí na půdě křesťanské, za to Boccaccio, ač osobně též přesvědčený křesťan, holduje ve spisech svých už úplně pohanské smyslnosti, kterou se tento směr t. ř. renaissance vyznačoval. Křesťanský směr její nebyl pohříchu ani dosti důsledný ani rozhodný; co se bylo dařilo za doby patristické, pěstovati totiž nauku křesťanskou více po způsobu platonském než aristotelském, nedařilo se nyní. Tím trpí na př. spis, jejž vydal Marsilius Ficinus De religione christiana et fidei pietate ad Laurentium Medicen. (1500), v němž dovozuje z platonských ideí přiměřenost Trojice a Vtělení, ač jinak nauku samu vypisuje podle Tomáše Aqu. Žák jeho, Picus de Mirandola († 1494), pěstitel historické methody v apologii, používá v „Heptaplu" hojně neoplatonismu a Kabbaly; jemu je křesťanství tak staré, jako náboženství vůbec, a všechna pravda jiných náboženství jest jenom z něho. Na těch dílech se zakládá spis Hier. Savonaroly († 1498) Triumphus crucis contra saeculi sapientes. Podobenství o dvou knihách, prstem Božím psaných, přírodě a Písmě, provádí Raymundus de Sabunde (ok. 1436) ve svém Theologia naturalis: když už člověk v prvé čísti neuměl, dána mu druhá. Přece však může člověk ze vnější a vniterné zkušenosti, tedy z prvé knihy, seznati Boha jakožto původce všehomíra. Poněkud rationalistická jest předmluva (daná na Index r. 1595), podle níž je prý možno nauky víry poznati také rozumem. Nicolaus Cusanus obírá se ještě islamem v irenickém spise Cribrationum Alcorani II. 3 (1550). Lud. Vives, nejznamenitější apologeta své doby, seznav scholastiku jen po nepěkné stránce z neplodných hádek nominalistů pařížských, ostře a jednostranně proti ní bojuje. Obsažné a úpravné dílo jeho De veritate fidei catholicae II. 5 (1543) jedná předně o člověku a Bohu, o Kristu a Trojici, pak obsahuje dvě rozmluvy, mezi křesťanem a židem, křesťanem a Alquafiem (mohammedanem). Jiní více méně šťastní apologeté jsou Eugubenus Steuchus, Petrus de Alliaco, Joannes Gerson.

Humanismus, takto zprva do jisté míry oprávněný, brzy se postavil většinou svých zástupců proti víře: otřásl základy víry a připravil revoluci 16. stol. Zhoubnému návalu přemrštěného kultu staroklasického stěží odolali obhájcové víry, neboť zastihl je málo připraveny, ana pozdní scholastika příliš byla zaujata výstředním formalismem; mladé víno staroklasických vábných ideí nenechalo se snadno vměstnati ve staré nádoby, a nebylo dosti těch, již by to byli obratně vykonali. Nebyl také asi všem strážcům na Sionu hned zřejmý celý dosah nového hnutí. Až když v Německu vzalo na sebe vážnou podobu sporu, který zasahoval do vniternějších částí Zjevení, podniknuto církví samou rozhodné dílo, připravované sice dávno, ale jen jaksi po různu a proto bez trvalého úspěchu. Tolik jest ovšem jisto, že přípravami těmi, voláním po nápravě a pokusy o ni připravoval se také zdar opravného díla, jež provedeno na sněmu Tridentském; shromáždiliť se na něm — vedle rozhodujících činitelův hierarchických — vynikající učenci, kterých z doby krátce předešlé sotva lze tušiti. Nezabýval se sice Tridentský sněm základními otázkami apologetickými, ale jednu z nich, a to neposlední, přece na jisto postavil: o kanonických Písmech jakožto jednom prameni víry, a o authentickém jich výkladu. Jinak je sněm Tridentský pro apologetiku nesmírně důležitý tím, že sporné články víry naproti protestantům jasně a určitě vymezil, tak že bylo se lze opírati o přesný smysl jejich.

Protestanté teprve později vykonali v apologetice něco platného, když strohé pojmy jejich o víře a theologii se poněkud zmírnily. Za to však odporem svým vzbudili protiodpor na straně katolické, jejíž učenci se pak nezastavovali při samých sporných naukách, nýbrž je sledovali až k začátkům; tak zvláště o právech rozumu, ne zcela zatemněného prvotným hříchem, o Podání jakožto druhém prameni víry, o svobodě lidské atd. Biblické studium a tisková vydání Písem činnost apologetickou nemálo podporovala; objevení nových světů dávalo jí nové úkoly.

Při začátcích protestantského rozkolu objasňovány především otázky, o které spor povstal, a to napřed více příležitostně, později se širším rozhledem po souvislosti nauk těch s celým ústrojím zjeveného náboženství. Ještě před sněmem Tridentským nebo v jeho době vystoupilo několik obhájců proti naukám lutheranským, zvláště o Církvi a primatě, jako Silvester Prierias, J. Eck, J. Fisher, J. Driedo (o Písmě a Podání), J. Clichtoue, Hosius (Confessio catholica fidei christianae 1557) a j.

Na širších základech spočívají díla, jako biblická studia Sixta ze Sieny, obráceného ze židovství. Klasickým dílem jsou Loci theologici (prameny theologie), jež sestavil a odůvodnil učený Melchior Canus († 1560). V theologii autorita předchází, rozum následuje; víra se vlastně nedokazuje, ale přece dobře odůvodňuje, aby nevěřící k víře byli přivábeni, věřící pak v ní posilněni. Základní theologie tedy má jednati o Písmě a Podání, dále má víru hájiti proti kacířům podle jejich stanoviska, posléze má ji hájiti též důvody z jiných věd. Dílo toto má až dosud v katolické theologii velkou váhu. Kontroversním otázkám věnovány jsou i dále četné spisy, jež vydali na př. E. Campian, Nic. Saunders, zvláště Thomas Stapleton (Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica per controversias septem libris XII tradita 1579), Damasus Lindanus, Ant. Possevin, Fr. Suarez a j. Kontroversistou po přednosti jest Rob. Bellarmin († 1620), jenž 1581—1592 vydal svoje chvalně proslulé Disputationes de controversiis fidei christianae. Prvé dva ze čtyř svazků jednají celkem o Církvi, ostatní o některých příslušných naukách. Dílo to bylo vzorem ostatních polemických spisův, a přispělo nejvíce k zavádění toho učebného odboru na školách. Z dalších kontroversistů vynikají ještě Mart. Becanus (proti kalvinistům), Dom Gravina (Catholicae praescriptiones), bratří Hadrian a Petr Walenburgh atd. V Uhrách Petr Pazmany maďarskými spisy velmi zdárně působil. U nás pohříchu nebylo valné činnosti v tom směru.

Otřesení autority církevní působilo dále, než původci jeho snad zamýšleli. Obě strany, katolická i protestantská, viděly nepřítele křesťanství vůbec vyvstávati s novým úsilím a s úplným vědomím posledního cíle: základní nauky křesťanské a křesťanství jako soustavu vůbec vyvrátiti. Toť ráz boje v následujících stoletích.

Z protestantských apologetů vyniká Philipp de Mornay, jenž po Ondřeji Abdallovi prvý napsal apologii v řeči domácí: De la vérité de la religion chrétienne (1579). Čilý tento odpůrce církve katolické použil humanistického směru ve svůj prospěch a v duchu jeho napsal svou obratnou i učenou obranu, která došla velké obliby. Mnohem více však rozšířena irenická obrana Hugona Grotia De veritate religionis christianae (1627), v níž přepracoval svoji veršovanou knížečku o pravdách náboženských, pro námořníky složenou. Byv pro svoje vyznání náboženské, jakožto remonstrant, vsazen do žaláře, spracoval onu apologii na základě společných nauk o Bohu, stvoření, zázraku (I.), o Kristu a křesťanství (II.), o Písmě (III), proti pohanství, židovství a mohammedanismu (IV.—VI.). Dogmatiky při tom pominul, chtěje v křesťanství zvláště to vytknouti, co by člověku

poskytlo pokoje a útěchy a otevřelo mu radostnější pohled do budoucna. Důkazy rozumové jsou pádné, hojné doklady z dějin velmi případně voleny. Jak. Labbadie (Sur la vérité de la religion chrétienne 1684) dodal k tomu dogmatické části a hlavní výsledky apologetické z té doby přehledně shrnul.

Mathematickou prý methodou biskup Daniel Huet ve spise Demonstratio evangelica (1679) obratně sice provedl historický důkaz křesťanství, klada náležitý důraz na proroctví, ale zabočil poněkud ve směru traditionalismu, an odvozoval náboženství mimokřesťanská z mosaismu. Zajímavé jest apologetické nedokončené dílo Bl. Pascala Pensées sur la religion et quelques autres sujets (1669), jež aforisticky probírá hlavní obsah základních nauk křesťanských, vytýkaje jejich nesmírnou cenu pro srdce lidské. V tomto mravním významu vidí nejpádnější obranu křesťanství: metafysických důkazů nechce uváděti, poněvadž nechávají člověka chladným, a překážkou náboženství jsou více vášně povahy nežli pochybnosti theoretické. Jansenistickým stanoviskem svým Pascal stanovisku křesťanskému zadal velice v tom, že příliš mnoho připouštěje skeptikům, snižuje nad míru a víru schopnosti přirozeného rozumu lidského. Louis Bastide z vyplněných proroctví dovozuje pravdivost křesťanství. Bossuet hájí Podání jako podstatný pramen víry a v augustinském duchu stopuje cesty prozřetelnosti Boží v dějinách lidstva. Co se prvého týče, studium platonské, v humanismu zase bedlivěji pěstované, přivedlo protivníky křesťanství k námitce, že nadpřirozené a tajemné pravdy jeho vypěstěny byly v patristice vlivem platonismu; proto bylo třeba ukázati souvislost její s Písmem a poměr křesťanství k platonismu. Obšírně o tom jednají spisy jesuity Baltusa, který jednak hájí Otce od upřílišené výčitky platonismu, jednak vytýká rozdíly křesťanství a filosofie pohanské.

Popírati nadpřirozené bylo vůbec důsledkem humanismu; náboženský převrat, jenž měl býti uveden socinianismem, měl vlastně býti důsledným zakončením humanismu v naturalismus. Jemu přály nemálo časové okolnosti: dávno již uvolněny svazky mravnosti, ba i slušnosti, stálé nepokoje a rozbroje nepodporovaly mravního jemnocitu ani nábožného smýšlení, veřejné věci spravovaly se všemi jinými zásadami, jenom ne křesťanskými, zvláště ve Francii a v Německu. Není divu, že skepticismus z filosofie našel cestu také do náboženství (Spinoza, Bayle): křesťanství nelze prý rozumně odůvodniti, a domnělé účinky jeho na mravnost jsou prý takto velice pochybné. S ubývajícím vědomím křesťanským ubývalo také celkové známosti o něm. Empirismus, jenž ve svých oborech byl pravým pokrokem, přenášen také do

vědy náboženské, kde ovšem nemohl učiniti než nějaké „leves gustatus,“ které podle Bacona Verul. odvádějí od Boha. Přidáme-li k tomu úžasnou lehkomyslnost, s jakou nejzávažnější otázky prostě popírány, spojenou se surovou prázdnotou mysli, která neměla smyslu pro vyšší potřeby srdce a života, máme některé význačné rysy anglického deismu 17. a 18. století.

V tom období se hraje o všecko. V Anglii Herbert z Cherbury, Hobbes, Shaftesbury, Bolingbroke atd. podvracejí náboženství vůbec. Jiní chtějí pouze náboženství přirozené (= deismus), křesťanství se svou věrou jest pověra, kněžský podvod, na nejvýš nedokonalý stupeň k náboženství přirozenému. Písmo, jeho zázraky a proroctví prý odporují rozumu. Apologie té doby jest podle toho po přednosti rozumová, někdy až příliš. Předmětem jejím jest křesťanství v celku, ale zvláště zázraky a proroctví biblická. Rob. Boyle († 1691) zakládá cenu na spisy proti atheismu, z nichž vyniká Verity and certitude of natural and revealed religion (1704) od Clarkea. Bentley, Derham, Berkeley, Whitby, Watts a j. poukazují na nedostatky přirozeného náboženství, na užitečnost a potřebu zjeveného. Biblická apologie pilně pěstována: o zázracích (Gibbon, Leland, G. Campbell proti Humeovi, Addison a j.), zvláště o vzkříšení Páně (Ditton, Sherlock, Chandler a j.), o proroctvích (Keith, Chandler, Newton, Hurt a j.). o Písmě (Lardner, Gerard, Prideaux, Shukford a j.) Vniterné důkazy (z mravních účinků, z výtečné nauky křesťanství a pod.) s oblibou pěstovány; snad až přes příliš bylo toho arci potřebí, jelikož protivníci stále takové protidůvody o nerozumnosti, o nepřiměřenosti nauk křesťanských namítali. Známější jména těch apologetů jsou: Locke, Benson, Robinson, Jennings, Paley, Williamson, Sketon, Butler a m. j. V dílech jejich pozorovati dosti povážlivého smlouvání s domnělými nároky rozumu, zvláště u Lockea (Reasonablesses of Christianity 1700); poměrně ještě nejvíce Butler (Analogy of Religion natural and revealed to the Constitution and Course of Nature 1736) všímá si úkolů, které má v křesťanství nadpříroda vzhledem k přírodě. Jak čilá byla činnost apologetická v Anglii, vysvítá na př. z toho, že proti spisu Tolandovu (Křesťanství bez tajemství) za půl století vydáno asi půl sta spisů, proti Tindalovu (Křesťanství tak staré, jako stvoření) pak povstalo přes sto obhájců. Pozoruhodno také je to, že z anglických učenců netheologů vyšlo tolik útočníkův i obhájců křesťanství, a že mezi těmito druhými byli takoví veleduchové učenosti anglické, jako Newton.

Ve Francii vládl ve filosofii skepticismus, v praxi nemravnost a frivolita: půda byla pro deismus velice zkypřená, který se zde objevil v zajímavější poněkud úpravě voltaireského vtipu a rousseauského blouznění. V materialismus jej doplnili

vydavatelé pověstné encyklopedie (Diderot, d' Alembert, Boulanger, Fréret, Helvetius, Volney, Dupuis). Apologetů vyskytlo se dosti, kteří se honosí vůdcovstvím Bossueta a Fénelona, ale úsilí jejich nemělo vydatného zdaru, poněvadž i oni hověli příliš cartesianismu, kterým nebylo tu lze pomoci. Nejvíce pěstovaná methoda historická: kritika Písem, zázraky a proroctví jejich. Proti skepticismu psali zvláště: Hauteville, Tournemine, Lefebre, Bergier (m. j. Traité historique et dogmatique da la vrai religion 1780 ve 12 sv.) atd. Proti Voltaireovi a encyklopedistům vystoupilo několik obhájců: François, Nonnotte (Les erreurs de M. de Voltaire 1770), Feller, Du Voissin (proti Fréretovi), Pompignan a j. Chateaubriand hleděl se ještě více přizpůsobiti francouzskému vkusu; vyhýbaje se suchoparné učenosti, hleděl obecenstvo strhnouti k obdivu a nadšení pro mravní a esthetické přednosti v křesťanství, jež místy duchaplně a úchvatně líčí.

V Italii trval dřívější humanistický směr dále, nevystupuje tak zjevně a ostře proti náboženství. Vlašská díla apologetická jsou proto více povšechná a theoretická anebo proti cizím protivníkům: Segneri L' incredulo senza scuza 1650), Gotti, Valsecchi (Dei fondamenti della religione 1765), Fassini (De apostolica origine Evangeliorum contra Cl. Fréret 1775) Gerdil (m. různé články, Introduzione allo studio della religione a j.).

V Německu a u nás rozmohl se v té době planý rationalismus. Ve filosofii byl povrchní, v theologii lehkomyslně frivolní. „Apologetika“ neuměla si kolikrát jinak raditi nežli přirozeným náboženstvím, z něhož by vše nadpřirozené a tajemné bylo vzdáleno. Wolffova filosofie trpěla křesťanství vedle sebe; Leibniz dokonce v Theodicei své pěkně hájí přirozené náboženství i víru. Koryfeové německé literatury jsou více méně nepřátelé křesťanství, většinou však jsou ho neznalí. Lessing pověstným se učinil svým útokem na zázraky; Herder, ač jsa v protestanské hierarchii, nemá mnoho ponětí o křesťanství, a svými sentimentalními úvahami o vyloučení nahodilých historických útvarův a ponechání rozumového jádra nemálo jemu uškodil. Proti takovým a podobným spisům ozvalo se odpovědí sice dosti, ale nevydatných; boj odehrával se více na půdě protestantské, kde bylo nesnadno rationalismu se opříti. Katolická theologie jenom v některých vzdělavatelích příliš hověla soudobým proudům filosofie, t. j. rationalismu. Nejeví ani celkem mnoho porozumění pro časové požadavky. Za to se držela více soustavné formy. Po stránce methodologické totiž důležita jest německá apologetika 18. stol. tím, že počíná vystupovati jakožto samostatný předmět učebný a tím se také stává soustavnější. Jesuita

Pichler je (dle Langhorsta) prvý, jenž ji nazývá (Controversia) fundamentalis et generalis (1713). Vlastní soustavnou apologetiku poprvé vydal benediktin Mart. Gerbert: Demonstratio verae religionis veraeque ecclesiae contra quasvis falsas (1760). Podobně si pak počínal Stattler (Demonstratio evangelica a catholica), Wiest a j. B. Mayr pořídil snůšku (Demonstratio evangelica 1789) z Bergiera a z protestantských obranných spisů od Döderleina, Lessa, Kleukera a j. Storchenau napsal obsáhlou Philosophie der Religion (1789), Veith Scriptura s. contra incredulos vindicata (1794) atd. V protestantismu zajímavé jsou obrany dvou slavných přírodovědců: v. Haller (Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung), Euler (Rettung der göttlichen Offenbarung gegen die Einwürfe der Freigeister).

Poslední doba se vyznačuje zbytky rationalismu, pantheismem (v Německu) a přírodovědným materialismem, positivismem a darwinismem. Apologie vzkvetla měrou od století netušenou, a to důkladnějším studiem filosofie, přírodovědy a otázek historických. Ve Francii, kde náboženské a státní otázky tak úzce spojené měly osudy, na pustých zříceninách, revolucí způsobných, blahodárně se ukazoval vliv křesťanství, jeho mravní a pokroková moc. Od Frayssinousa Défense du Christianisme (1824) se odvozuje způsob t. ř. „konferencí o náboženství," ve Francii i jinde velmi oblíbený. Lamennais nadšeným svým způsobem obrany mnoho dobrého způsobil, ač traditionalismem se odchýlil od učení církevního. O poměru křesťanství k filosofii jednají: J. de Maistre, Montalembert, Dupanloup, Laforet, Pauvert, Nicolas a j. Konferenční literatura jest velmi rozsáhlá (Lacordaire, de Ravignan, Vermillaud a j.) Obranné spisy napsali: Martinet, Lonay, Dechamps a j., proti destruktivní kritice Renanově: Faivre, Harlez, Bonniot, Camus, Didon a j., přírodovědné obrany Moigno, Quatrefages, Lenormant, Janet, Duilhé, Pressensé, Vigouroux. V ruchu časopiseckém založeno zde i jinde několik časopisů s úkoly apologetickými.

V Anglii pěstovaly se nejvíce sporné otázky mezi utlačovanými katolíky a protestanty (Mac Hale, Moore, Murray, Lingard, Fletcher a j.). Wiseman a Newman všímali si kromě toho také zásadních otázek vědeckých vůbec. Darwinismem se zabývali Mivart a Clifford. Protestant Bridgewater († 1821) učinil základ na vydávání spisův o teleologii v přírodě.

V Italii sbíhají se nyní protivné směry ze všech zemí; apologie teprve se počíná vzmáhati, zvláště o otázkách přírodovědeckých (Albéri, Palmieri, Secchi), filosofických (Tongiorgi, Liberatore) atd. Soustavně theologicky psali o základech křesťanství Nardi, Perrone, Mazzella.

Ve Španělsku prosluli pracemi svými Balmes, Cortes, Gonzales, Orti y Lara, a j.; posledně jmenovaný napsal odpověď ku Draperovým dějinám vzdělanosti evropské.

U Němců vynikají z dřívějších let toho období díla o základní theologii, jež napsali Liebermann, Klee, Drey, Staudenmaier, Denzinger, Ehrlich, Reinerding, Schwetz, nejnověji Sprinzl, Hake, Hettinger, Bautz a j. Volněji ve způsobu přednášek složeny jsou spisy od Vosena, Hettingera, Schanze, Gutberleta, Hammersteina a j. Pozoruhodna je zvláště apologie, kterou se stanoviska kulturního sestavil A. Weiss. O přírodovědeckých otázkách jednají Reusch, Michelis, Hummelauer, Güttler, Lorinser, Epping, Pesch, Braun, Dressel a j., o biblických Hug, Haneberg, Grimm a j. Protestantismus i při rozkladu svém chová ještě mnoho positivních živlů, které se staví naproti bezuzdnému nakládání s Písmem a křesťanstvím: v biblické vědě zmíněna buďtež jména Delitzsch, Luthardt, Ebrard, Dorner, v přírodovědě Zöckler, Wigand, Baer, Pfaff, Baumstarck a j.

Velmi mnoho přispělo k oživení obranné práce obnovené studium scholastiky, posilněné zvláště encyklikou Leona XIII. Aeterni Patris (4. srpna 1879), jíž doporučeno studium svatého Tomáše Aqu. U všech právě jmenovaných národů studium toto v nejnovější době působilo na uvedená díla velmi blahodárně; někdy toliko by snad bylo záhodno, všímati sobě současných potřeb a pokroků vědeckých více, než se tu a tam děje. Těsně k nauce sv. Tomáše Aquinského přiléhající Summa apologetica de ecclesia catholica ad mentem s. Thomae Aqu. vydána péčí de Groota.

Bylo vyčítáno církvi katolické, že zakázavši ve středověku spisy Aristotelovy, později soustavu téhož Aristotela učinila ve zpracování sv. Tomáše Aqu. svojí jaksi úřední filosofií; pravda jest však jen tolik, že tehda zakázány spisy Aristotelovy tak, jak je arabští aristotelikové podávali, totiž znešvařené.

U slovanských národů práce tato se teprve probouzí, jako práce spekulativní a theologická vůbec. Nepříznivé poměry zevnější nebo studijní zde mnoho zavinily. U nás pracovali v apologii M. Procházka, Štulc, T. Novák, Barták, Lenz, Borový, Škorpík, Kadeřávek, Střebský, J. Pospíšil, Heusler a j., u Poláků Morawski a Pawlicki, u Charvatů Bauer, u Slovinců Mahnič.

Zevrubnější údaje o spisovatelích a spisech apologetických se nacházejí v těchto dílech: Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie; Hurter, Nomenclator litterarius; Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft; Hettinger, Fundamentaltheologie; Langhorst ve Stimmen aus Maria-Lach sv. 18. Znamenitější z použitých spisů budou uvedeny zvláště.

Stručný tento dějinný přehled, který zvláště v novější době nemohl býti než co nejstručnější, jest ve mnohém poučný. Jme-

novitě nápadný jest obrat, jaký nastal stykům vědy a víry od předešlého století až po naši dobu. Přítomnost ovšem působí vždycky nejživěji, a proto naše namnoze strastná přítomnost by byla s to, aby naplnila nedůvěrou toho, kdo se málo ohlíží do minulosti. A přece od zoufalých poměrů minulého století, od obecného takořka úpadku vědecké práce ve smyslu křesťanském jsme pokročili daleko: celá situace se zdá býti přese vše nesnáze utěšenější, když považíme jen to množství a cenu duševní práce, která od té doby vykonána a která se tají za řadou těchto jmen, tak četných i přes to, že uvedena jenom nejčelnější. Co zevnější násilí může odníti, toho ovšem duševní zbraň docela nevydobude. Ale vítězství duchovní a mravní může v těch dobách býti tím vydatnější a prospěšnější. Jestiť konečně i přiměřenější věci duchovní, o kterou běží.

Předmět obrany zůstal celkem týž, jaký byl dříve, ale přece viděti jakési zaostření v zásadní boj mezi náboženstvím a bezbožectvím. Spory mezi křesťanskými vyznáními trvají sice dále, avšak společné nebezpečí úplné nevěry a zkázy mravní pudí aspoň střízlivější protivníky k dorozumívání se. Vývoj rozkolů sám vede čím dále tím zřetelněji k úplnému rozkladu, jsa již sám sebou svědectvím ve prospěch katolické církve; toto svědectví mnohému nepředpojatému pozorovateli ukázalo cestu pravdy. Neprávem se volá po t. z. toleranci, snášelivosti, má-li se týkati zjevené nauky; neboť taková snášelivost není nic jiného, než úplný indifferentismus, lhostejnost, jež jest sama v sobě protimyslnou a nemožnou. Ale ovšem dovolena, ba přikázána je snášelivost v životě, kde by si jí bylo přáti mnohem více. Oba směry, atheismus i akatolicismus, znamenají svoji dráhu mnohými násilnými skutky svéřepé moci (v Italii, ve Francii, v Rusku, v Anglii, v Německu a j.). U nás tu a tam povstává proti katolictví protestantismus, maje jakousi oporu v oné části intelligence, která je sice katolická, ale ochotně přijímá za své kde co, jest-li jenom namířeno proti Církvi, nemajíc dále o věcech těch ani potřebného vědomí ani přesvědčení; touto ledabylou schválností se vysvětluje leckterý horovný projev pro „husitství“ nebo „české bratrství“. Při všem tom nelze zneuznávati pro náš směr očistné síly a tříbení duchů; neoprávněné zasahování světských mocností a živlů do náboženského přesvědčení má tu svoji výstražnou dohru. Povznesené vědomí, četné vážné konverse, obnovená činnost ve službě pravdy a lásky křesťanské a pod. veleútěšné zjevy naší doby jsou vzácným výsledkem toho, byť o sobě kormutlivého processu a zároveň vydatným příspěvkem k obraně.

Pokrok proti předešlým dobám záleží předně ve hlubším proniknutí křesťanské nauky a ve zřetelnějším odtud vytčení zásad: přítel i nepřítel může se snáze poučiti, oč běží.

Obrana je proto jistější a správnější, přestává nerozhodnosť a škodlivé smlouvání. Co jest opravdovým tajemstvím, to má svoji zvláštní obranu a vysvětlení v celku. Co však jest naukou i rozumu pochopitelnou, to nyní dochází na základě specialních studií, i protivníky konaných, k lepšímu vysvětlení. Za příkladem knížete scholastiky, sv. Tomáše Aqu., hledí se nyní více k tomu, aby obor náboženský a nelišně vědecký byl přísně rozeznáván: co se náboženství netýče, v tom ať se věda volně rozvíjí. Při hypothetickém rázu jejím ovšem potřebí se míti na pozoru, jelikož útoky na náboženství jsou hned po ruce, jakmile nová smyšlenka povstane. Jmenovitě při bibli, jejíž nadužívání způsobilo křesťanské nauce tolik nesnází, šetřeno více a více správné zásady, že to není sborník vědecký, za vědeckými záměry sepsaný, nýbrž kniha náboženská, většinou populárně psaná, při tom však věcně ve všech částech správná, ač dosud ne všude jasná.

Co do připustnosti jistých vědeckých hypothesí nejsou apologeté arciť vždy za jedno, a i mezi nimi jsou někdy příkré spory (na př. ve Francii a Německu mezi stranou mírnější a přísnější), tak že nepokládáno za zbytečno, poukázati s důrazem na heslo Augustinovo: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas — v potřebných věcech jednota, v pochybných volnost, ve všem pak láska! Že k některým závažným hypothesím, na př. evolutionismu, někteří jsou hned až příliš povolni, jest vysvětlitelno. Se všech stran ti to zní do uší, střízlivé hlasy vědecké v tom hluku zanikají: i není divu, že se člověk konečně poddá i důvodům, které nejsou právě ani dostatečné. Náboženská nauka může a smí si tu dovoliti jakýsi konservatismus naproti efemerním převratům ve vědě, nepotřebujíc předbíhati odborné řešení takových otázek. Pro úkol, jejž má náboženství v životě člověka, jest velice důležito, „abychom se nezmítali každým vánkem nauky“ (Efes. 4, 14.) Jako náboženství ničeho nepozbylo, když na př. místo geocentrické theorie nastoupila heliocentrická — leč že snad mnohým bylo a jest ku pohoršení, že se tu otázka čistě vědecká pletla s náboženskou — a jako obyčejný člověk docela ničeho netratí, když heliocentrismu nevěří, tak zase naopak může mnohým uškoditi, když se převratné theorie, které zasahují do života a přesvědčení, příliš chvatně přijímají. Důvěřivost taková už nejednou trpce zklamala, a naděje, že by odpůrce takovým, jinak snad dovoleným ústupkem mohl býti pravdě získán, se arciť obyčejně nevyplnila. A se škodou, ze zmatku povstalou, byl pak ovšem i posměch.

Všestranností vyniká zvláště apologetika německá. Francouzská si všímá hlavně jen domácích poměrův, a bývá zhusta více řečnická než vědecká, jak přiměřeno národní povaze; při tom ovšem v rozborech theorií, které se z Francie rozšířily aneb jsou

jí společny s celým světem, podány též apologii vůbec vydatné prostředky, a takto se oba národové dělí o **podrobnou práci apologetickou**, kterou toto období, podle rozšířené práce vědecké vůbec, nade vše ostatní vyniká.

Soustava apologie německými prácemi taktéž jest v celku ustálena, leč že by snad mohlo býti do ní zařaďováno více ze vniterné nauky a života Církve (na př. o rozumné přiměřenosti hlavních tajemství, vynikající zásady mravovědy katolické a pod.). Konkretní obraz, takto aspoň v náryse sestrojený, více poutá a smiřuje.

Nebude snad od místa, zmíniti se slovem též o některých více zevnějších stránkách dokazovací methody, jak je v nové apologetice pozorovati; o methodě apologetické vůbec bylo již na svém místě mluveno.

Podle potřeb časových oblíbenější jsou nyní **volné rozpravy** o sporných otázkách a mají do sebe mnohou přednost před spisy přesně soustavnými, složenými po způsobu školském. Těchto se pohodlná doba naše jaksi štítí, nehledě k tomu, že ve volných statích je spíše možno, u jistých částí se déle pozdržeti, jiných pak, pro tu chvíli méně závažných, buď docela pominouti neb jen mimochodem se dotknouti. Proto se také novější apologetika vyhýbá vývodům čistě theoretickým, majícím význam více logický a abstraktní, nežli životní. Není však správno, opouštěti docela ten vzácný podklad zásad a pevných logických forem, který soustavu scholastickou na př. činí, ať si říká kdo chce co chce, stejně jednolitou a důslednou, jako průzračnou a přesvědčivou. Není potřebno ani vždy prospěšno, sestrojovati samé syllogismy, ale každý pravý důkaz jest nějak syllogistický (srv. str. 26).

Mnohá část apologie povšechně vědecké vyznívá podle daných poměrů polemicky, ba menší díla obranná z pravidla jsou polemická proti jistým námitkám nebo proti soustavám jistých protivníků. Všude se aspoň slovy naléhá na to, aby polemika byla věcná, jak vědě sluší. Apologie, jsouc ve službě pravdy posvátné, nejméně se může tomu spravedlivému požadavku vymykati, anať polemika s naší strany se nevede pouze na to, aby se bojovalo, aby protivník byl násilně ukřičen a zničen, nýbrž usvědčen a přesvědčen, ba možno-li, také získán. Tu však pozorovati zvláštní taktiku některých protivníků: jim má býti dovoleno všecko, osočovati osoby a rouhati se věcem nejsvětějším třebas i sebe nestydatěji, obránce však se nesmí rozhorliti, nesmí se nekalých stránek dotknouti, aby nebyl vykřičen za nesnášelivého a fanatického. V naší novinářské době, kdy více zmůže ten, kdo více křičí, není taková taktika bez vypočítavé

chytrosti, žehrati jen hodně na nedůstojný ton, jakým se prý s naší strany polemisuje. Kdo však příslušné spisy poněkud zná, nezapře, že cynismus a frivolnost nebývá takořka nikdy na naší straně, kdežto spisy protivné, třebas i nejslavnějších vědců, jimi z pravidla oplývají; květobor na důkaz řečeného si může každý snadno pořídíti ze spisův atheistických a materialistických kteréhokoli jazyka — u nás již tím se zřetelně ohlašujících, že většinou náležejí do literatury krvavé a revolučně agitační, rudým znakem již napřed znamenané. Nebudiž proto každé slovo, které snad v horkém boji s obou stran padne, vytýkáno ani omlouváno; avšak protivník, jenž bojuje v těchto vážných věcech neslušnou zbraní rouhání, nesmí si stěžovati, že se proti němu ozve někdy také ironie neb sarkasmus. Nářek protivníkův na nedůstojnou prý zbraň naší strany jest obyčejně omluvou špatně tajené zlosti nad porážkou jejich anebo pokryteckou vytáčkou, kterou má všechna obrana býti učiněna nemožnou: když mají býti po zásluze odbyti, dovolávají se vznešeného evangelia lásky a mírnosti, aby zastance jeho přiměli, složiti zbraň a svatou věc jim vydati na pospasy. Tu hned znají výroky Spasitelovy, kterým ovšem nerozumějí, že máme, udeřeni byvše po líci, nastaviti druhou, a pod.; nedovedou aneb nechtějí dále už mysliti, že tu neběží o osobu obráncovu, nýbrž o svatou pravdu, které týž Kristus hájil až i s důtkami v rukou. V naší pseudautoritářské době pak jest mnohdy nezbytno, rozpýliti oblak, jímžto leckterý odpůrce křesťanství velikým neprávem jest obestřen. Takováto osobní polemika jest někdy nezbytna a je také, dokud nevychází ze slušných mezí vůbec a z oboru, který se spornou věcí nějak souvisí, zcela správna a dovolena.

O **autoritách**, bez nichž se konečně žádná věda neobejde, jest i tuto potřebno, zvláště se zmíniti. O časté námitce, že v křesťanské vědě, ovšem pořád ještě „středověké", panuje slepá důvěřivost k autoritě, smíme zcela dobře pomlčeti, poukážeme-li jen k tomu současnému svádění bezmyšlenkových davů, kterým se veřejné poměry takořka vesměs spravují; co do víry, bude o autoritě jinde promluveno. Zde jest řeč o autoritách, jak je apologeté uvádějí na doklad svých výroků, zvláště jsou-li to lidé, jinak věci naší nepřízniví nebo lhostejní, neboli, jak se říkává, jsou-li to svědkové „nepodezřelí." Záleží mnoho na tom, jaká autorita se uvádějí a jak. Novější apologie si v tom počíná velice střízlivě. I zde totiž někdy zavládal t. ř. „kult geniu", podle kterého se velice hledělo na to, co tomu řekne na př. Rousseau, Voltaire, Goethe a pod. Přišlo se tím kolikrát do rozpaků velice nemilých, když se ukázalo, že tentýž velikán tutéž věc jednou do nebes vyvyšuje, podruhé pak do bláta strhuje. Správno zajisté jest, že čistě osobní mínění podobných lidí o věcech víry nebo

mravnosti nemá jakožto mínění autoritativní takořka pražádné váhy, jsouc obyčejně napověděno chvilkovou náladou neb vášní. Ale ovšem může nějaký výrok podobného muže velmi dobře působiti, když vyslovuje nějakou obecnou pravdu svým zvláštním duchaplným způsobem, a ji takto také snad odůvodňuje, když se sám opravuje neb vyslovuje svoje přiznání bludu a pod., slovem, když myšlenka sama jaksi za sebe mluví a nespoléhá pouze na významu osobnosti, která ji pronesla. Tím nebudiž upíráno, že pro jisté vrstvy mají i takové výroky jakousi sílu důkazův ad hominem; jen potřebí se tu vždy zajistiti, že to bylo opravdové přesvědčení a ne snad nějaký ústupek jakýmkoliv okolnostem.

Odborných autorit se dovolává apologie v odborných otázkách vědeckých. Hlavní zásadou jest, že se hlasy takové nejen čítají, nýbrž i váží. V takovýchto věcech neplatí hlasování dle hlav jako při hromadách; zde množství nerozhoduje. Méně rozhodný jest hlas učenců takových ve věcech pouze náboženských: může zajisté i velký vědec býti v duchovních věcech velice nevědomým. Opravdoví učenci si beztoho v takových otázkách ani rozhodného slova neosobují, necítíce se k tomu povoláni. Jsou-li při tom zároveň křesťany, vědí dobře, čeho mnozí protivníci nevědí, že k pravému křesťanskému přesvědčení a životu není potřebí, uměti řešiti záhady theologické, a proto se jich ani nešetrně nedotýkají ponechávajíce jich lidem povolaným. I v této části tedy hledí nynější apologie více na to, aby čtenáře k samočinnému přemýšlení povzbudila, ne tak aby jej řečnicky přívalem svědků přemluvila, kde jest vůbec možno, aby sobě samostatný soud utvořil; přesvědčení takové jest pak tím trvalejší.

Všimneme-li si úspěchův apologie novověké, celkem tak zdárně vedené, nelze jich vlastně uváděti na vědecké spisy obranné. Neboť oni, kteří by takové spisy čísti mohli a měli — jelikož prý bojují ve službě pravdy proti náboženství — právě oni si jich z pravidla nevšímají; jim jejich moudrost postačí. Výjimky jsou tu vzácné. Více působí na obranu náboženství sám život náboženský, ústavy a pod., když se k tomu připojí příhodná nauka; takto mají více úspěchu apologie popularní, časové a příležitostné, jež doprovázejí jisté sporné stránky náboženské nauky a života přiměřeným výkladem. Tím ovšem se vědecké apologie nestávají zbytečnými, nýbrž ostávají potřebnými zbrojírnami i útulky těm, kteří se chtějí o sporných věcech důkladněji poučiti. Jakkoli nenápadné tedy jest působení jejich, přece nepřímo zásluha jejich jest velká: přítel a vůbec člověk dobré vůle má tam vědeckou oporu svého přesvědčení, protivník pak se nemůže chlubiti, že opanoval pole.

Práce obranná se v tomto období rozšířila značně; opustivši obmezený obor knih, opanovala časopisy, noviny, letáky atd. Časopisy apologetice věnované jsou na př. La Controverse ve Francii, Soluciones catolicas ve Španělích, protest. Der Beweis des Glaubens v Německu, Rimski katolik na Slovinsku, Věra i razum v Rusku; mimo to i jiné četné časopisy (La Civiltà cattolica, Études religieuses, The Month, Dublin Review, Stimmen aus Maria-Laach, Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie, Philosophisches Jahrbuch, Natur und Offenbarung, Katholik, Historisch-politische Blätter, Przegląd powszechny a j.) se obírají otázkami apologetickými. Celá učená družstva a sjezdy se zabývají obrannými otázkami.

V jiných zemích se toho ruchu vydatně až dosud přiúčastňují též učenci, kteří nejsou theology. Dosti nečestný to pokyn pro nás, kde duchovenstvo, byvši v krutých dobách hlavním strážcem národního bytu, vidí teď nové, skutečné neb domnělé vůdce národní osvěty státi proti tomu náboženství, jež národu zachovalo život a vzdělanost. Světští spisovatelé naši až na skrovné výjimky nejsou jemu příznivi; šetrnější z nich alespoň ho neurážejí, ba proti dilettantským smyšlenkám v přírodovědě, z ciziny k nám donášeným a proti víře využitkovaným, se někteří odborníci aspoň s vědeckého stanoviska ohražují. Litovati jest jen velké nevědomosti, která o věcech náboženských ve velké části naší intelligence panuje; na její vrub zajisté třeba po přednosti sčísti ony bezpodstatné útoky neb útměšky, které ve vědeckém i nevědeckém písemnictvu našem jsou tak četné. Příznivých živlů jest mnoho, ale z rozličných příčin, které souvisejí s dlouholetým úpadkem duchovního života a jinými veřejnými poměry v našich krajinách, není jim tak snadno přesvědčení svoje ve prospěch dobré věci projevovati. Kdyby nešlo o věc, každému jednotlivci nejpotřebnější, o náboženství, smělo by se i zde říci, že bojem se síla tuží, a že lepší boj než mrtvý klid. Takto však s bolestí třeba se přiznati, že pod dojmem „veřejného mínění", dělaného živly nejméně k tomu povolanými, mnozí a mnozí zatím pohoršení a zkázu víry své vezmou, nežli sobě střízlivější názor zjedná průchod. Na to se zajisté příliš málo hledí, že snadněji jest bourati nežli stavěti, že velesnadno jest vzácný majetek náboženství odníti, ale nemožno, něco lepšího podati. Netýká se to jen prostého lidu, týká se to každého. Apologie tedy má u nás svaté poslání pravdy, hájiti toho, co zbylo, opravovati, co porušeno, obnovovati, co zničeno. Bylo by chybno, stavěti jakékoliv jiné zájmy v popředí. Kdo důsledně myslí, domyslí se, že tato pravda náboženská platí jako celek aneb neplatí vůbec. Všechny jiné zájmy buď se jí vhodně podřizují, a pak jí nejen neutrpí, nýbrž jen s ní získají, aneb jsou s ní nesmiřitelné, a pak třeba je opustiti. Apologie

i tyto rozdíly vytýká, aby bylo jasno mezi námi, aby přesvědčení náboženské stalo se uvědomělým, aby nikdo nevědomky nebyl sváděn. Takové přesvědčení pak již ukáže svou sílu ve všech směrech života, pokud jest člověku a národu k blahu a spáse; a na tom konečně všechno záleží.

Náš půdorys.

První a hlavní část názoru skutečně světového, který se totiž vztahuje na celý široširý, nám nějak přístupný svět, jest povinna se vysloviti, zdali lze spokojeně na tomto světě přestati, jak nám jej přírodověda všemi svými skutečnými neb i možnými přístroji a výpočty popisuje, anebo jest-li potřebno, jíti dále a hledati za tím světem neb nad ním něco jiného, čím by se vědychtivost naše upokojila. Nejširší základ světového názoru tedy musí býti takový, aby nás poučil, jest-li soustava všehomíra monistická či dualistická. V prvém případě budou všecky jakkoli rozmanitě utvářené věci a bytosti vesměs téže podstaty, téhož druhu, lišíce se právě jenom různými tvary; všecko bude jenom rozmanitými zjevy téhož podstatně základu. V druhém případě bude tato jedna bytost, na které monismus úplně přestává, jen jedním členem veškerenstva, a kromě ní bude ještě jiná, od oné zcela různá, tak že není mezi nimi přirozené souvislosti v původě a v podstatě, že by se snad jako ve věcech přírodních obě navzájem spolu vyžadovaly a jedna z druhé s přirozenou nutností vyplývala.

Náš názor jest dualistický. On prohlašuje, že jeden jest Bůh, pravý a živý, Stvořitel a Pán nebe i země; všemohoucí, věčný, nezměrný, nevystižitelný; rozumem a vůlí a veškerou dokonalostí nekonečný; kterýžto, an jest jedna jednotlivá, jednoduchá docela a nezměnná podstata duchová, má býti jmenován věčně a bytně od světa různým, v sobě a za sebe nanejvýš blaženým, a nade vše, co kromě něho jest a pomyšleno býti může, nevýslovně vznešeným.

Tento jediný pravý Bůh dobrotou svojí a všemohoucí silou ne k rozmnožení své blaženosti ani k nabytí, nýbrž ku projevení dokonalosti své skrze dobra, jež tvorům uděluje, zcela svobodným úradkem zároveň od počátku času obojí z ničeho učinil tvorstvo, duchové i tělesné, andělské totiž a světové, a potom lidské jako společné z ducha a těla složené.

Všecko pak, co učinil, Bůh prozřetelností svou chrání a řídí, zasahuje od konce do konce silně a pořádaje všecko libě.

Všecko zajisté odhaleno a otevřeno jest očím jeho, také to, co svobodnou tvorů činností nastane.

Boha, věcí všech původ a cíl, přirozeným lidského rozumu světlem z věcí stvořených jistě poznati lze; neviditelné totiž jeho vlastnosti, od stvoření světa, tím, co učiněno jest, poznány se spatřují.

Nesrovnává se tedy s naším názorem, kdo popírá jednoho pravého Boha, viditelných i neviditelných věcí Stvořitele a Pána; kdo neostýchá se tvrditi, že kromě hmoty ničeho není; kdo praví, že jedna a táž jest Boha a věcí všech podstata nebo bytnost; kdo praví, že věci konečné, i tělesné i duchové aneb aspoň duchové, z božské podstaty vyplynuly, neb že božská bytnost sebe projevováním neb vývojem stává se vším; neb že Bůh jest bytost povšechná neboli neurčitá, která sebe určováním dává věcí veškerenstvo, v rody, druhy a jedince rozdělené; kdo nevyznává, že svět a věci všechny, které jsou v něm obsaženy, duchové i hmotné, po celé své podstatě od Boha z ničeho jsou provedeny; kdo praví, že Bůh nikoli vůlí ode vší nutnosti svobodnou, nýbrž tak nutně tvořil, jak nutně miluje sebe; kdo popírá, že svět ku slávě Boží je stvořen; kdo praví, že Bůh jediný a pravý, Tvůrce a Pán náš, skrze to, co učiněno jest, přirozeným rozumu lidského světlem jistě poznán býti nemůže.

Takto vysloveny zásadní pravdy našeho přirozeného názoru světového sněmem Vatikanským 24. dubna 1870. Dávno před tím prý se pronesl sv. Pavel z Kříže, že v době budoucího církevního sněmu bude vědomí o Bohu tak pokleslé, že sněm bude nucen jsoucnost Boží určiti a předložiti znova jako článek víry. A stalo se! Máme zde tedy arciť články víry, předložené povolanými zástupci oné společnosti, jež se vůbec nazývá církví křesťansko katolickou, a nejsou to jenom naukové věty nějakého vědeckého směru v té církvi. Ale jelikož se v nich samých klade důraz na to, že pravdy ty lze přirozeným způsobem a vědeckými prostředky poznati, jsou ony zároveň předmětem úvahy vědecké, kterou tu chceme provésti. Že pak zvoleny na popis našeho světového názoru výroky toho mezi protivníky tak rozkřičeného sněmu Vatikanského, toho nám snad žádný střízlivý myslitel nezazlí. Sněm ten byl zástupcem oné společnosti křesťansko-katolické, jejíž názory právě chceme předkládati a hájiti. Zdá-li se někomu, že ta společnost nezastupuje už pravého křesťanství, málo platno. Skutkem ale jest, že ta společnost jest, a takto o sobě úředně a veřejně učí; i nemůže nikdo rozumným způsobem žádati, abychom křesťansko-katolické názory čerpali snad od některého jednotlivce, byť i býval členem té církve, ba docela, jak nyní jest modou, od nějakého básníka a romanopisce, kteří si troufají poučovati svět o tom pravém křesťanství. Toto je dějinným skutkem, má

svůj vývoj a dějiny; nauky jeho tedy třeba z positivních pramenů bráti a podle nich probírati. Pokud ale zasahují obsahem svým do nějakých vědeckých oborův — a to činí takořka napořád, jelikož náboženství křesťanské, chce-li ostati sobě věrno a důsledno, nemůže žádné stránky světového neb lidského života vedle a proti sobě trpěti nebo mimo sebe pustiti — pak dovolávají se také svědectví těchto vědeckých oborů, jakou měrou ony o naukách těch mohou je vydati. Vodítkem je při tom pevné přesvědčení, že náboženský názor křesťanský, který se vydává za pravý osvícený názor, za pravé světlo (Jan 1, 9), se nepotřebuje štítiti ani neštítí světla vědeckého, že toto ho nemůže zastíniti, nýbrž naopak jen záři jeho zvýšiti.

Úkol náš tedy pro prvou část právě naznačenou jest: **objasniti a odůvodniti křesťanskou nauku o přirozeném poznání Boha, o tvorech jeho, zvláště člověku, a o poměru tvorstva toho ke Stvořiteli.**

Způsob zkoumání našeho se bude opírati o dvojí zásadu našeho nazírání na vznešenou a přece nám tak blízkou bytost Nejvyššího: jednak že obývá světlo nepřístupné (1. Tim. 6, 16), jednak že se beze svědectví nenechal (Skutky ap. 14, 16). Chtějíce tedy svým poznáním k nepřístupnému přece přistoupiti, budeme vyhledávati stop, jež po sobě ve tvorstvu zůstavil, abychom z vlastností jejich usuzovali, jaké jsou vlastnosti jeho. Při tom ovšem už od počátku dle svého přesvědčení budeme o něm mluviti tak jak se sluší o Bohu, nejvyšším to předmětě rozumu a vůle, neberouce si žádné zvůle k neuctivosti odtud, že methodicky jest nám předmět ten dosud problematický. Věda a básnictví, které o Bohu mluví moderním pohrdlivým tonem jako o nějakém vypuzeném a zničeném vetřelci, nejen že příliš brzy jásá, nýbrž i prasmutné vysvědčení rozumové neschopnosti a mravní nízkosti sobě dává.

Zákon příčinnosti.

Věda se zabývá poznáním věcí, jaké jsou a proč takové jsou. Za podstatnou známku opravdového vědění se kladlo odjakživa, nejenom věděti, **že** něco jest, nýbrž věděti také, **proč** tomu tak jest. Tento pojem o vědě je sice starosvětský, ale badatelé se jím řídí až dosud: i v exaktních vědách snaží se nejenom zjevy zjistiti, nýbrž je také **vysvětliti**, t. j. ukázati, odkud povstaly a jak s jinými souvisejí. A když se jim podaří vypátrati ty vzájemné poměry zjevů mezi sebou, pokoušejí se sami takové

úkazy provésti, mají-li dostatečné pomůcky po ruce; experiment doprovází takto theorii. Experiment důležitější a užitečnější povstává, když se ony úkazy provádějí nejenom na podívanou a poučenou, jako ve fysikalním kabinetě, nýbrž i v životě pro skutečnou potřebu. Když pak se tu osvědčí, t. j. když jisté podmínky mají vždy v zápětí jisté události, spoléháme na tuto souvislost a jsme přesvědčeni, že i budoucně týmiž podmínkami budou provedeny tytéž události. Snad je to sebeklam? Vysmáli bychom se každému, kdo by nám řekl, že jen sebeklamem jsme se dali tímhle parním strojem zavésti do tohohle města, že jen sebeklamem jsme si dali zahojiti tímhle lékem tuhle ránu, atd.

A proč bychom se mu vysmáli? Inu protože mluvil nesmyslně proti skutečné události. Však je to snad jen jednotlivá událost, jež se tentokrát podařila? Zítra už bych tím strojem do města nedojel? Nevím, ale myslím, že ano. Neboť ti, kdo věci rozumějí, praví, že ano. A jak to mohou věděti? Snad jen odtud, že parostroj jel včera a předevčírem a dříve, tedy že pojede také zítra? To sotva, nýbrž asi odtud, že znají podmínky a vlastnosti parostroje a pohybu jeho: když podmínky ty se uskuteční a nebudou nějak přerušeny, tedy parostroj nezbytně pojede. Nezbytně, pravím, totiž soustava podmínek je taková, že odtud pohyb stroje nevzejíti nemůže. Nejsou o tom přesvědčeni jen proto, že tak denně bývá, nýbrž proto, že položené podmínky nezbytně k pohybu pudí; i kdyby skutečný pohyb se nevykonal, přesvědčení jejich ostane totéž.

Prostým příkladem tím nemělo býti poukazováno tak na souvislost nepředpojaté vědy se životem — ač ani to není zbytečno — jako spíše na rozpor mezi vědeckou spekulací a praxí v jistých kruzích badatelův, jakmile přijde řeč o příčinách jednotlivých a o příčinnosti vůbec. Všude a pořád se namáhají přijíti věcem na kloub, jak a proč jsou takové, t. j. opravdu, věcně, samy v sobě takové; jakmile však toto počínání jejich má býti vysloveno povšechnou větou, že **každé proč má své proto**, že každá věc má svou příčinu, už se utrhují na metafysické přehmaty. A oni sami přece tak rádi dělají zákony!

Pravili jsme, že pohled na svět náš, pokud je nám nějak přístupný, nedopouští nám přestati na tom světě, nýbrž nutí nás, postoupiti dále a výše. To platí o názoru prostém i vědeckém. Čím to je? Tím, že hledáme příčiny. A proč jí hledáme? Protože jinak nemůžeme. Cítíme sami v sobě dobře, že něco se děje v nás, nikoli však od nás, kdežto jiné se děje v nás i od nás, s naším vědomím a chtěním. Tím je dán povšechný a neurčitý pomysl příčinné souvislosti uvnitř nás samých; když pak svoje snahy také na venek rozšíříme, že totiž působíme nějak na věci,

pomysl ten se jen potvrzuje. Na věcech samých ostatně spatřujeme stále změny: rozumovou pak úvahou docházíme k úsudku, že to, co včera nebylo, nepovstalo ze sebe ani z ničeho. Touto úvahou pak se pojem a zákon příčinnosti ustaluje.

Zákon ten jest apriorní a analytický. Apriorní, to jest: bytuje v rozumu lidském jakožto základní zákon myšlení přede vším skutečným myšlením, tak že každá zkušenost a každá myšlenka, i nejprvnější, jest jím už řízena; na ní má on jen příležitost se osvědčiti a provésti. Tak jako tělo je těžké, aniž ještě mělo příležitost spadnouti, a vůbec má jisté podstatné vlastnosti a zákony, aniž jich mohlo projeviti, tak i duch má jisté podstatné vlastnosti a zákony, aniž ještě měl příležitost, je v jednotlivém případě s určitým obsahem a zbarvením proukázati: nemají určitého obsahu, ale každý duchový obsah se jimi řídí. Není to vrozený pomysl, jelikož to vůbec není žádný pomysl, dokud nenastala skutečná činnost rozumová, jež se počíná zkušeností; je to základní zákon a vlastnost, jímž rozum co do podstaty své jest opatřen, jelikož každá bytost musí býti nějak zvláštně ustrojena, aby byla bytostí zvláštní a od jiných rozdílnou.

Mnohé námitky proti takovému výkladu jsou jenom nedorozuměním. Netvrdí se, že v rozumu jako v nějaké schránce jest uložena metafysická věta: „každý účinek má svou příčinu," tak že by dítě, mohouc mluviti, ji také hned proneslo, asi tak, jako student filosofie poprvé ji uslyšev, hned ji odříká; nýbrž každé duševné dějstvo hned od počátku probíhá ve znamení tom, že když něco nového nastalo, má to svou příčinu. Zásadou tou se řídí ústrojný pud, hledaje na př. původ nemilého počitku a hledě se ho zbýti, a tím více se jí spravuje probouzející se vědomí, anoť jí právě se hlavně probouzí a počíná učiti. Schopenhauerův pes prý, když pánem jeho spuštěny nové záclony v oknech, rozhlížel se tázavě zdola nahoru a na strany, odkud ta novota. Pes prý je sice vůbec velice intelligentní živočich, a takový byl zajisté také ten Schopenhauerův, ale scholastické metafysiky přece nestudoval, aby si byl snad odtud odnesl způsob, a priori hledati příčinu; u nás ostatně ve známém přirovnání o nových vratech a volu, s odpuštěním, na ně se udiveně koukajícím, i živočichu méně intelligentnímu tutéž metafysickou znalost přisuzují. Nesnadno říci, co by byl asi Hume Schopenhauerovi k tomu psímu důkazu odpověděl; nám dostačiž, že protivník transcendentní příčinnosti, Schopenhauer, uznal za dobré, aprioritu zákona toho proti oblíbené nauce Humeově takto dovozovati.

Pojmy, o které tu běží, jsou zcela známé, ve vědě zcela obyčejné; ale poněvadž právě jisté směry vědecké jim nechtějí

rozuměti, buďtež tu zkrátka vysvětleny. Příčinou rozumíme zvláštní druh důvodu; příčina je takový důvod, který svým působením provádí jsoucnost něčeho jiného. Toto jiné se pak zove účinkem. Máme tu především na mysli příčinu účinnou. Zcela přesně se ona rozeznává od pouhé podmínky, byť to byla i podmínka, jak se říká, sine qua non, podmínka nezbytná, a od příležitosti. Měchošlap, jak známo, jest nezbytnou podmínkou, aby skladba na varhanách mohla býti zahrána, ale příčinou hudebního požitku není. Žebrák jest lidumilu příležitostí dobrého skutku, ale příčinou jeho není. Ani sám měchošlap ani žebrák přese všecko sebevědomí svoje nedomýšlejí se, že by oni byli příčinami, tam hudebního požitku, zde dobrého skutku. Podobně cítíme a víme, že se zákon příčinnosti probouzí při nové zkušenosti, ale že zkušenost není jeho původem ani příčinou, nýbrž nanejvýš podmínkou, neb docela jen příležitostí, aby se osvědčil.

Zákon příčinnosti pak zní: „žádný účinek bez příčiny." Pravili jsme o něm, že jest apriorní a analytický. Kterak jest apriorní, s dostatek ukázáno. Analytický jest proto, že z pouhého rozboru pojmů „příčina" a „účinek" vyplývá soud: bez příčiny není účinku; když rozvážím, co jest příčina a co jest účinek, nemohu než oba pojmy jako nezbytně spolu souvislé spojiti.

Zcela povrchní jest námitka, že věta: „každý účinek má svou příčinu" vlastně předpokládá, co chce dokazovati: neboť účinek právě není prý než výsledek z příčiny, a příčina není příčinou, dokud nepůsobí účinku. Takto prý se bojuje pouhou tautologií, jako když se říká, že tvorstvo předpokládá tvůrce: kdo zajisté řekne „tvorstvo," ten tím samým už také řekl, že je stvořeno, že pochází od stvořitele. Avšak onen soud: „žádný účinek bez příčiny" jest jen stručný filosofický výraz obyčejného: bez příčiny nic není a nic se neděje. Obojí výraz: bez příčiny nic není a nic se neděje, znamená vlastně totéž, jelikož se tu, kde jest o příčině řeč, hledí ke vzniku toho, co jest, totiž k věci nikoli jakožto jsoucí, nýbrž jakožto vznikající. Smíme tedy také říci zkrátka: bez příčiny nic nevzniká, nepovstává.

Probouzí se tedy soud o příčinnosti při každém novém dění, novém vznikání, jak nahoře pověděno. Rozum poznává vniternou souvislost mezi dvěma předměty, poznává ji jakožto činnost jednoho a nutné odtud povstávání druhého. Tento druhý se zkrátka zove účinkem vzhledem k prvému, jelikož jest úplně na činnosti jeho závislý; bez ní by vůbec nebyl. Je zde tedy ovšem jakási tautologie, ale tautologie zcela realní, smíme-li tak říci, to jest: souvislost mezi příčinou a účinkem není odtud, že ty dva předměty příčinou a účinkem jmenujeme, nýbrž odtud, že ony skutečně se k sobě tak mají; pro tento poměr pak volíme ony zřetelné

výrazy. Příčina a účinek jsou tedy pojmy souvztažné, nikoli chybně tautologické, tak jako pojmy otec a syn vyjadřují také jen skutečný vzájemný vztah dvou bytostí a nejsou přece nelogickými tautologiemi. Zdali také to, co jest a bylo dříve, než my jsme byli, čeho jsme tedy nezastali při jeho vzniku, zdali to také má svou příčinu a jest-li proto také „účinkem“, o to prozatím neběží. Dosti jest, že žádný vznik se neděje bez příčiny. Absolutní dění pantheistické bude zmíněno později, potřebí-li se vůbec o něm zmiňovati; na tomto místě nám nepřekáží ani dost málo, neboť vědecké směry nynější ho nemohou nijak potřebovati. Je vede především snaha, zjevy přirozeně z příčin vysvětlovati a odůvodňovati. Ani pochybnost filosofů, zdali co opravdu vzniká a zaniká, nám zde nevadí; nám dostačí, že nyní něco jest, co dříve jako takové, v tomto způsobu nebylo.

Zákon příčinnosti jest, jak právě naznačeno, nejen zákonem myšlení, nýbrž také zákonem skutečného dějstva. Není to tedy pouhý subjektivní „kausalitní pud“ neb „kausalitní potřeba“ (Du Bois-Reymond), již vyjadřuje prý zákon ten, nýbrž skutečný, objektivní poměr věcí. Jest až podivno, jakým úsilím se moderní spekulace, hlavně od Kanta počínajíc, tomuto významu příčinnosti brání, ačkoli se přece namáhá, seznati věcnou, objektivní skutečnost a zákony její! Zjevu každému tak zřejmého, jako jest příčinnost mezi věcmi, máme se vzdáti, protože snad se praesentuje málo učeně, a abstrusní nápady filosofů, sobě navzájem odporujících, máme snad ochotně přijati? To už vypadá zrovna, jako to nepochopené, nám často s posměchem vyčítané Tertullianovo: credo, quia absurdum — čím nerozumnější, tím učenější, a proto pravdivé, ať při tom zdravé smysly a zdravý rozum i realní věda, na př. přírodověda, říkají, co chtějí. Námitky proti zákonu příčinnosti vůbec neb aspoň proti tomu, jak si jej my a obyčejný zdravý rozum vůbec myslí, nečiněny protož ani tak od přírodozpytců, nýbrž od některých filosofů. Divnou shodou okolností boj o zákon příčinnosti pojí se z pravidla k boji o záležitosti, jež tuto míníme projednávati. Nebudiž ostatně tajeno, že i přírodovědci někteří zákon ten uznávají jen potud, pokud jim dobře slouží v přírodě samé; jakmile je chce vésti nad přírodu, už se k němu neznají: mouřenín vykonal svou povinnost, ať jde!

Hume odvozoval domněnku o zákonu příčinnosti ze zkušenosti smyslův a ze zvyku: pozorujeme prý, že změny jdou po sobě, a tu si zvykáme, klásti předchozí za příčiny následních podle sdružení svých představ; tedy tak něco jako „post hoc, ergo propter hoc.“ Tomu však odporuje jiná zkušenost. Nikoli ve všem, co po sobě následuje, spatřujeme souvislost příčinnou. Tak na př. v postupu ročních dob nevidíme pražádné příčinnosti, ač je to postup s postupem dnův a nocí snad ze všech nejustálenější.

Jinak zase zřetelně poznáváme, že jistý skutek jest jen podmínkou nebo příležitostí jiného, nikoli příčinou, jako jest na př. vhození dřeva do ohně a spálení jeho, aneb objednávka obrazu a jeho provedení. Konečně často vůbec příčiny neznáme, ač dobře víme, co předcházelo. Nespočívá tedy naše přesvědčení, že je tu příčinný vztah mezi věcmi, na pouhé lehkověrnosti, že budoucí bude podobno minulému.

Ještě Locke, předchůdce Humeův, uznával jakousi příčinnost, jejížto pojem si prý odvozujeme ze vniterné zkušenosti. Člověk totiž prý jasně a bezprostředně postřehuje svou vlastní jsoucnost. Tato měla někdy začátek. Co má začátek, jest od jiného provedeno, atd. Touto cestou vede svůj důkaz o jsoucnosti Boží. Avšak nauka jeho o empirickém pouze prameni poznání (o sensaci zevnějších dojmů a reflexi na vlastní činnost duševní) vedla k úplnému záporu věcné příčinnosti. Zkušenost zajisté podává nám jen řadu zjevů, nepravíc nic o souvislosti jejich. Příčinnou souvislost můžeme poznati pouze srovnávací a abstraktivnou činností rozumu, jemuž právě Locke veškeru samostatnou poznávací a pojmotvornou schopnost upíral. Jenom nedůslednost soustavy jeho zachránila jej od úplné pochybnosti o spolehlivosti poznatků našich vůbec, od skepticismu Humeova.

Podobnou nedůslednost pozorovati u Kanta, po němž tolik učenců zákon příčinnosti zavrhuje, i když nejsou jinak jeho přívrženci. Kantovi jest pojem příčinnosti nutný a povšechný, ale jen jakožto subjektivní kategorie rozumu; zdali také mimo rozum, ve věcech samých jest něco příčinou a účinkem, nevíme a nemůžeme zvěděti.

Schopenhauer budiž tu zmíněn pouze pro úplnost. Jednou zákona příčinnosti úplně popírá, podruhé jej uznává, ale jen pro formu věcí, ne pro látku, jindy zase praví, že smíme sice o něčem souditi, že je to účinek, ale nesmíme souditi o jisté příčině jeho, jelikož prý jich může býti více, a pod.

Stuart Mill obmezuje zákon příčinnosti na výměnu sil; podle něho totiž každá změna jest účinkem předešlé, ale jenom podle našeho obvyklého názoru. Předpokládáme totiž, že dějstvo přírodní se rozvíjí pravidelně, a že za týchž okolností nastanou tytéž výsledky. Skutečný vliv zjevu na zjev, věci na věc nebyl a nemůže býti pozorován. Jako každý jiný zákon, jest i tento jenom seznamem a stručným výrazem pravidelného postupu ve zjevech. Nesmíme-li tedy odtud souditi, že i věci skutečné spolu příčinně souvisejí, ačkoli zvyk nás k takovému soudu pudí, tím méně smíme si tento zákon rozšiřovati přes obor své zkušenosti, na příklad na jiné světy. Ba Stuart Mill, velikán to moderní filosofie, míní, že kdo jen trochu zvykl abstrakci a analysi, ten že dovede

si představiti, jak někde jinde, na jiném světě může se něco díti nazdařbůh, bez určitého zákona!

Taine konečně praví, že zákon příčinnosti není nic jiného než logický pouze pomysl souvislosti mezi dvěma událostmi, za sebou jdoucími; o skutečném vztahu věcí nelze odtud usuzovati ničeho.

První odpovědí k těmto námitkám, které jsou podstatně všechny stejné, kantovsky zbarvené, budiž ta poznámka, že nikdy a nikde neuvedeno proti objektivnímu zákonu příčinnosti ani jediného věcného důvodu. Nahlédněme ku kterémukoli ze jmenovaných a i jiných odpůrců zákona toho, všude najdeme pouhé these, diktované libovůlí té které soustavy. A přece tu odpůrcům náleží podati protidůvody při zjevě tak známém, zdravému rozumu samozřejmém a obecně uznávaném. Místo důvodů však čteme prostou negaci, vytáčku, okolkování, vysvětlování a analyse, jak by to mohlo a nemohlo býti, osobní domněnky, že to snad právě nemusí tak býti, rozličné vrtochy a malicherné pochybnosti, ale v podstatě se už napřed předpokládá, co tím vším má býti namluveno: zákona příčinnosti mezi věcmi není, neboť má soustava ho nemůže potřebovati, zvláště chce-li býti hodně moderní.

Druhou odpovědí je zcela zřejmá nedůslednost a odpor, v jakém se odpůrcové ocitají sami se sebou a s veškerou exaktní vědou. Nejdůslednější poměrně jest Hume, kterýž aspoň se přiznává ku skepticismu úplnému; jak hluboká moudrost ve skepticismu ukryta, viděli jsme už dříve (str. 12.).

Kant si už odporuje tím, že skutečnou příčinnost neuznává za jistou a přece ji předpokládá, chtěje obhájiti působivost zevnějších předmětů na naše poznání; byť i zevnější předměty byly podle něho pouhá faenomena, přece něčím jsou a jako zjevy na nás působí — tedy mají svou příčinnost — poněvadž by se nemohlo prý jeviti něco, kdyby nebylo nic, a — budiž doloženo — nemohly by naše dojmy býti způsobeny, kdyby neměly své příčiny ve zjevech.

Empirista Stuart Mill neuznává povšechných zásad ani objektivné nutnosti. Všechny povšechné soudy prý vznikají výčtem (indukcí), a čím více jest případů, ve kterých dvě události se jeví spolu spojeny, tím snáze prý docházíme k úsudku, ovšem mylnému, že události ty spolu souvisejí věcně a nutně. Takto prý si tvoříme svoje povšechné zákony o předmětech a jejich souvislosti, které by vlastně měly vždy zněti jen částečně: tehda a tehda, často, nesčíslněkrát .... následovalo *a* po *b*. — Avšak ani to registrování, ten instinktivní výčet a součet stejných případů není možný z pouhé zkušenosti, která podává jen jednotlivé

zjevy, nic nepravíc o podobě a souvislosti jejich; už na to je potřeba povšechných pojmů, kterým jednotlivé stejné zjevy se podřaďují. Tento seřaďovací úkon přesahuje pouhou empirii, jelikož se vždy zakládá na nějakém povšechném pojmu, který všem podřaděným členům je společný a v nich se skutečně nalézá. Zásada pouhé indukce tedy odporuje sama své praxi. Další odpor vězí v tom, že se nejvyšším povšechným zásadám upírá neobmezená platnost, ačkoli se rozumu s takou silou samozřejmě vnucují, kdežto realnost zevnějšího světa se v empirismu prostě předpokládá, ačkoliv jest pochybovači mnohem méně jista, než ony zásady, jsouc duchu vzdálenější. Konečně praví Stuart Mill, že pro vědecké zkoumání hmotného světa „ve všech příčinách je trvalý živel, který neměl počátku,“ totiž síla. Kde je tu empirismus? Kde je empirismu dána síla jakožto pojem nebo zjev přírodní? Kde jest mu dán pojem nebo zjev změny? Všechno to zajisté jsou pojmy neempirické. Když tedy máme nezbytně povšechné pojmy o souvislosti věcí, nemůže nic vaditi, abychom pojmy ty podle téže souvislosti také větami pronášeli; a nic jiného právě nečiní náš zákon příčinnosti. Může-li tento zákon v registračním smyslu Millově býti na zemi pravdivý a jinde nepravdivý, pak může býti také naopak, může býti *a* a *non-a* zároveň, a máme po veškeré vědě. Bez dostatečné příčiny a bezzákonně si může něco představiti snad dětinská fantasie, nikoli však zdravý rozum, ať si užívá abstrakce a analyse sebe „upřímněji“.

Taine jakožto dějepisec chtěl býti „přírodozpytcem ducha“, „pozorovati jednotlivá díla lidská a hledati k nim příčiny“, vše to pak až do krajností podle zákona závislosti (loi des dépendances mutuelles). A pak prý není pro vědu skutečné souvislosti příčinné!

Darwinisté a positivisté vůbec vybájili rozdivných nutných prý zákonův o vývoji světa a lidstva až do omrzení a vypočítávají veškery možné i nemožné podmínky a příčiny s údivnou jistotou; když se však zákon příčinnosti obrátí také někdy proti nim, tedy jest honem „přizpůsobením ke zkušenosti“, abychom se prý takto dle potřeby své připravili na budoucí účinky dle předchozích příčin. Jakoby sobě všichni lidé tak libovolně takové nápady bez důvodu a bez příčiny vymýšleli!

Ovšem jest zákon příčinnosti přizpůsobením ke zkušenosti, an jest inventarním majetkem ducha i hmoty, a v duchu našem jest jen odleskem skutečnosti. Potřebuje ho — tak odpovídáme dále k námitkám — věda i život, ale ne tak, aby ho snad pracně vyhledávala, nýbrž tak, že se ho nemůže zbýti.

Každé odvětví vědy opírá se o zásadu příčinnosti. Mathematik osnuje na ní svoje abstraktní i konkretní výpočty: abstraktní, an všude předpokládá nějaký důvod svého výsledku a své konstrukce,

konkretní, an počítá s nutnými neb nahodilými činiteli, které výsledek jeho pozměňují. U arithmetika i geometra platí naprosto: quod gratis asseritur, gratis negatur, bez důvodu věř, kdo chceš. A vědy tyto osobují sobě nejvyšší stupeň jistoty; i když metafysika upadla v nemilost, jim se nemůže vytýkati, že jsou fantastickými hříčkami, neboť jsou jen povšechným konstatováním skutečných poměrů. Co v nich jest důvodem a následkem, to ve skutečnosti, jimi vyjadřované, jest příčinou a účinkem: když jest *a*, jest nutně i *b*, a to nejen u výmyslu lidském, nýbrž i ve skutečnosti.

Opřena o tento zákon příčinnosti věda nejen popisuje a vysvětluje zjevy už známé, nýbrž nových se buďto dohaduje neb je sestrojuje. Leverrier na př. vypočetl z jistých odchylek v pohybu Urana, že naň jistě působí nějaké neznámé těleso, a určil též dosti podrobně, kde se ono nalézá; tak byl objeven Neptun dříve, než byl zpozorován. Co by si vůbec astronomie počala, kdyby příčinnost nevládla mezi tělesy? Mechanika, akustika, optika atd. atd. docházejí na témže základě k objevům a strojům, kterým se lidé beze vší obavy svěřují, jako jsme na př. viděli z počátku této stati našeho milého cestovatele po železnici. Šel-li Hume nebo Kant nebo Stuart Mill atd. někdy po nějakém hodně uměle zřízeném mostě, o kterém se znalci vyslovili, že je pevně sestrojen, šel tam zajisté s trochu větší důvěrou nežli s pouhou důvěřivostí, že budoucí bude podobno minulému, totiž že most se snad ani tentokrát nesřítí, když se pod předešlým chodcem nesřítil. A čeho všeho se nedohaduje paleontologie, zoologie atd. ze známek, byť i sebeskrovnějších, pokládajíc je za účinky neznámých příčin! I věda o člověku (anthropologie, dějezpyt atd.), ač jest jí počítati s bytostí ne pouze hmotnou, spoléhá na zásadu příčinnosti, soudíc o jsoucnosti a jistých vlastnostech člověka z účinků, které provedl. O diagnose lékařské nebudiž ani zvlášť mluveno, abychom neurazili ani těch, kteří jí nedůvěřují, ani těch, kteří se jí honosí; tito však alespoň snad připustí také v theorii věcný zákon příčinnosti, když jej předpokládají při každém ohledání tepny.

Vzhledem k tomu všemu připadá ta úsilovná negace zákona příčinnosti v ústech moderních vědců buď jako bezmyšlenkovité odříkávání formulky, kterou kdysi kdesi jakožto vymoženost moderního myšlení zaslechli, aneb jako pokrytecká matkovražda od nezdárných dítek, které byvše touto vědou odkojeny, nechtějí se k ní už znáti, když je vede výše než jim libo. Pořád se ozývají stesky na rozpor filosofie a exaktní vědy, kterým prý jest vinna filosofie; ale právě ti zavrhovatelé filosofie hlásají v theorii tuto filosofii skepticismu a agnosticismu, která důsledně jsouc provedena činí veškeru vědu nemožnou. Filosofie správná jest naopak základem veškeré vědy.

Konečně však může někdo nazvati vědeckou jistotu zbytečnou: životní jistoty vzdáti se nemůže, chce-li vůbec žíti, a ten život, tělesný i duchovní, předpokládá při každém kroku neklamnou spolehlivost zákona příčinnosti. Pokrm a nápoj jsou příčiny dobré nebo špatné výživy. Na spolehlivých zákonech hmoty spočívá naše tělesné bydlo vůbec (příbytek, pohyb atd.); víme-li, že jsou položeny dostatečné příčiny zamýšleného výsledku, očekáváme výsledek beze vší pochyby, a to nejen theoreticky, nýbrž i prakticky, svěřujíce se bez obavy oněm příčinám, jsouce jisti, že nám žádaný výsledek zaručují. A to snad jen proto, že toho tak potřebujeme a sobě přejeme? Ano, ale nemůžeme se toho zbýti, i když toho nepotřebujeme ani sobě nepřejeme. Kde se kouří, tam také hoří, ať nám to vhod či nevhod. Smrtící rána zabíjí, ať nám to vhod či nevhod. Kdo chce, může pochybovati, že existuje on sám a že existují dva lidé, kteří jsou jeho rodiči; ať pak pochybuje také, že je dítkem svých rodičů. Jest věru velice silného moderního ducha potřebí na to, aby dovedl takové pošetilosti spolknouti a stráviti.

Věda opravdová jde svorně s životem. Jí nejsou činná a trpná slovesa, ani slovce „proto," „tedy," „tím" a pod. prázdnými slovy bez věcného významu, nýbrž výrazem skutečnosti. I to jest empirie! Netřeba právě býti přívržencem theorie, která klade myšlení a mluvu za jedno, ale tolik uzná každý, že v těch příčinných výrazech má celé pokolení lidské uloženo svoje přesvědčení o příčinnosti skutečné, jež nebylo dosud ani jedinou zkušeností vyvráceno. Jsou arciť i příčiny „vybájené," které věda odklízí; ale i ty poukazují na příčiny skutečné a na příčinnost vůbec, které žádná věda neodklidí.

Co tu řečeno o příčinnosti ve vědě exaktní a v životě, platí ovšem zpříma také jen o této vědě a o životě, a platí tedy s takovou jistotou, jakou ve vědě té a v životě nalézáme, totiž fysickou a morální: podle zákonů přírodních nebo mravů lidských jest opak nemožný, leč by se příroda a lidé úplně změnili (srv. str. 24.). Naprosto řečeno, není samo v sobě nemožno, aby se nezměnili, ale moderní věda zajisté si věc rozmyslí, nežli s takovou možností začne počítati; vždyť nechce ani připustiti mimořádné ojedinělé výjimky od zákona přírodního, a člověka by ráda podrobila téže nutnosti, jako hmotu! Takto tedy vývody tyto neposkytují prosté jistoty metafysické, že by v přírodě a u lidí naprosto samo v sobě jinak býti nemohlo, poněvadž veškera skutečnost přírodní jest jenom nahodilá, empirická a nedovoluje souditi zpříma o vniterné bytnosti a nutnosti metafysické: avšak naproti přítomným námitkám mají vývody ony o vědě a životě platnost naprostou, an každý, kdo něco takového namítá, byl by nucen vzdáti se vědecké i životní jistoty, tedy vědy a života

samého. A chceme-li myšlenku tuto domysliti až do konce, tedy se octneme opět v oblasti metafysické, a to u samého zákona příčinnosti: kdyby se krásně zákony přírodní a lidé mohli změniti, nebude to přece možno bez příčiny. Od tohoto důsledku nezachrání žádná rozumná abstrakce ani analyse, nýbrž jen libovůle.

Na těchto nepřímých důkazech zákona příčinnosti starší filosofie přestávala. V novější době přidává se k tomu důkaz přímý tím, že se zákon příčinnosti uvádí na samozřejmou zásadu dostatečného důvodu. Odvozování toho zneužil Beguelin, aby obě zásady uvedl v pochybnost, ale s nezdarem. I když se odvozování tomu nepřisuzuje vůbec moc důkazná, přece přispívá se jím k objasnění zákona příčinnosti jakožto soudu analytického a apriorního. Soudí se totiž takto: Vše, co jest, má nezbytně nějaký důvod své jsoucnosti, a to buďto v sobě samém anebo v něčem jiném. Důvod jsoucnosti, který jest v něčem jiném, jest příčina.

Zásada dostatečného důvodu (rationis sufficientis) je samozřejmá, důkazu nepotřebuje aniž jest ho schopna. Neboť kdo ji popírá neb o ní pochybuje, činí to už z toho důvodu, že mu není pravdivou neb jistou, tedy předpokládá to, o čem pochybuje. Kdo však ji popírá nebo ní pochybuje bez důvodu, jak praví, tedy si sám odporuje, an činí a tvrdí něco, nemaje proč, a předpokládaje přece, že jest rozdíl mezi pravdou a nepravdou, jistotou a nejistotou, a rozdíl ten že má své důvody.

Příčina, jsouc důvodem, že jiná věc, od příčiny rozdílná, bytuje, předpokládá ovšem, že tato druhá věc nemá dostatečného důvodu sama v sobě, tedy že vzniká působením příčin; takto je samozřejmo, jak jsme už dříve (str. 69.) viděli, že věta: „každý účinek má svou příčinu“ jest analytická, že výrok vyplývá sám sebou z rozboru podnětu. Dostačí pak jen pokaždé ukázati, že věc, kterou účinkem nazýváme, skutečně vznikla, a že takto nemá důvodu sama v sobě: pak zajisté jej má v něčem jiném, a to ovšem skutečném. V ničem důvodu míti nemůže, poněvadž nic jest právě ničím, a žádným důvodem. V pojmu a možnosti své důvodu míti nemůže, poněvadž pojem a možnost jsou sice věčné, ale neskutečné; nemohou tedy způsobiti něco skutečného, poněvadž co samo ještě není, nemůže působiti. Jinak by byly účinky jejich také od věčnosti skutečné, beze všeho vzniku, t. j. věci by měly důvod samy v sobě; z toho by však následovalo, že tytéž věci zároveň jsou a zároveň teprve vznikají, což jest nesmysl. Stuart Mill naproti tomu klade věčnou nevznikající sílu a hmotu, tak že tyto naše důvody, vzaté ze vzniku věcí, zdají se tím už napřed odbyty. Avšak o to právě běží, zdali síla a

hmota vznikají, či ne; to třeba teprve vyšetřiti a ne tak zhola tvrditi, že nevznikají, zvláště chce-li kdo býti mermomocí pouhým empiristou.

Všechny důvody tyto jsou zajisté tak pádné, jako kterékoli důvody vědecké o nejvyšších zásadách bytu a myšlení. Jsou vlastně, upřímně řečeno, zbytečné, ale nyní nutí k nim snaha některých filosofických směrů, popříti toho, čeho zdravý rozum v myšlení a jednání nezbytně potřebuje, a vědecký rozum ve střízlivém badání beze všeho předpokládá, protože, jak praví Locke o samozřejmých pojmech a pravdách vůbec, přirozenost věcí, kterou pojmy těmi vystihujeme a přiměřenými slovy vyjadřujeme, nepřipouští o ní jinak mysliti, než jak právě ten soud zní. Spory tyto o příčinnost souvisejí s rozkladem ve filosofii novější. Čím důkladněji kdo zákona toho popírá, tím více se blíží ke skepticismu, s nímž ovšem ve vědě málo pořídíme. Ti, kteří ze zákona toho jenom něco chtějí zachrániti, stojí ve své nedůslednosti jen v půli příkrého svahu. Není zde zbytí: buďto přijmouti věcnou příčinnost mezi zjevy, aneb se vzdáti všeho vědeckého vysvětlování z důvodův a položiti je, když se nám přece neustále vtírá, za dětinskou hračku s hallucinacemi, jež nemají objektivné ceny. Tato druhá absurdita opět není na naší straně.

Na konci stati této buďtež uvedeny některé důsledky ze zákona příčinnosti, na které se nám bude častěji odvolávati. Jsou zase docela samozřejmé, a protož dostačí, uvésti je jako několik axiomat, o kterých může každý, komu libo, pochybovati tak dlouho, dokud nazačne rozumně přemýšleti.

Z ničeho, totiž docela z ničeho, se nic neděje.

Nic nemůže býti účinnou příčinou sebe sama.

Dvě bytosti nemohou si býti navzájem příčinami své jsoucnosti.

Příčina, pokud jest příčinou, a účinek, pokud jest účinkem, jsou si navzájem úměrné, t. j. druh druha nemůže býti menší ani větší.

Co jest v účinku jakožto účinku, jest nezbytně nějakým způsobem v příčině, neboť nikdo nedá, čeho nemá.

Není naprosté náhody, t. j. není události beze vší příčiny; jest ale t. ř. náhoda vztažitá, t. j. událost, jež překvapuje tím, že jest nepředvídaná pro nevšímavost neb neznalost příčin. Pro toho, kdo by všecko věděl a všeho ti dovedl pořád všímati, není náhody.

Přirozené poznání Boha.

Na základě zákona příčinnosti povznáší se člověk, jenž dovede a chce poněkud o věcech a vztazích jejich přemýšleti, k pomyslu a k přesvědčení o jsoucnosti Boží. Není nezajímavo, co o tom píše Locke, pokládaný od některých za otce moderního empirismu a materialismu, v prvé a čtvrté knize svého díla o lidském rozumu (Essay concerning human understanding). Mnozí prý nemají známosti o Bohu, jelikož myšlení svého v tom směru nepěstují. V pravdě však lze pomysl o Bohu odvoditi takořka z každého bodu našeho poznání: viditelné známky zvláštní moudrosti a moci se ve všem tvorstvu objevují tak zřetelně, že rozumný tvor, kterému se chce o nich vážně přemýšleti, nemůže z nich Boha nenajíti. Není nám proto pomysl o Bohu vrozen, nýbrž každý je k němu veden, kdo rozumu svého dobře užívá, o příčinách věcí pilně přemýšlí a je až k původu jejich sleduje. Kdo jej tak našel, stává se učitelem jiných. Kolonie nevyučených dítek neměla by prý pojmu o Bohu dotud, dokud by se některé z nich neodhodlalo pátrati po složení a příčinách věcí. Kdyby pak výsledek svého přemýšlení jiným oznámilo, chopí se ho též ostatní zcela ochotně z přirozené náklonnosti rozumu k této pravdě. Podle různé píle a schopnosti bude a zůstane tento pomysl o Bohu také různým u různých lidí, jsa do té doby, na prvém stupni přirozeného pozorování a přemýšlení, vždy jaksi nejasný a neurčitý, ve mnohých částech snad i vadný. Kde však se probudí přemýšlení vědecké, tu se pomysl onen více tříbí, a to tím, že logický úsudek, jímžto lidská mysl byla hned zprva bezděky vedena, provádí se nyní výslovně a vědomě. Odtud pak vznikají důkazy jsoucnosti Boží.

Že jest možno, přirozeným způsobem Boha jistě poznati, a to z věcí stvořených, je nyní výslovným článkem víry katolické. Zdali lze jsoucnost Boží také vědeckými důvody dokázati, toho Vatikanský sněm nemínil zpříma rozhodovati, ale je to také naukou církevní, an Bonetty roku 1855. byl vyzván podepsati odvolávací větu: „Rozumový důkaz ratiocinatio) Boží jsoucnost s jistotou . . . dokázati může.“ (Srv. Granderath, Constitutiones dogmaticae ss. oecumenici concilii Vaticani, str. 40. nn.) Sluší míti stále na paměti, že se stanoviska církevního je pouze řeč o možnosti poznání a důkazu takového, a to z věcí stvořených. Jaké jsou toho další podmínky, jaký vývoj rozumu jest potřebný, jaké jsou důkazné prostředky, jaká methoda, zdali a kdy už takové platné důkazy vedeny a pod., o tom církev nerozhodla a nerozhoduje, anať se drží pouze nauky zjevené, nauky Písma a Podání, kde se vůbec praví, že uvažováním věcí stvořených a

vlastností jejich člověk přichází k poznání a velebení Boha, a že ten, kdo při úplně zdravém a vyvinutém rozumu k tomu nedospěje, nemá platné omluvy, jakoby se Bůh nebyl v přírodě dostatečně zjevil.

Agnostická nauka v Anglii a Německu, jejíž ohlasy se též u nás ozývají, pokládá toto přirozené poznání Boha za nemožné. I dobromyslní spisovatelé naši mají za to, že náboženství bude lépe poslouženo, když se vědomí o Bohu zatarasí hradbou citu a víry, než aby spoléhalo na rozumové důvody. Takto soudívají zvláště ti, kteří píší o věcech mravnostních, majíce za to, že mravnost náboženská anebo mravnost bez náboženství bude lépe pojištěna když se vzdáme té „metafysiky,“ toho rozumového dokazování o Bohu a přestaneme na mravním citu a životě, jak nám jej křesťanství předpisuje; toto prý je jistější, každému zřejmý důkaz, než ony vědecké, kterým prý málokdo rozumí a málokdo věří, tak že pak odhazuje s věrou v Boha také mravnost. V tom vězí nedorozumění. Neběžíť o to, co jest — podle našeho domnění — náboženství nebo mravnosti prospěšno či škodlivo, nýbrž o to, co je pravda; pravím „podle našeho domnění,“ neboť opportunismus lidský se často mýlí. A slibovaná výhoda je nejenom pochybná, nýbrž docela klamná; neboť že někteří i bez rozumového přesvědčení o Bohu si váží křesťanské mravouky, to nepraví ještě, že podle ní žijí, a že někteří takto podle ní také žijí, není tím, že nemají přesvědčení o Bohu, nýbrž tím, že si tak zvykli na základě víry, že jsou od přírody citliví k dobrému a pod., a to jsou jenom zjevy mimořádné. V každé chvíli může a smí propuknouti též u nich touha, aby zvěděli poslední příčinu a důvod všeho, a není-li rozumné odpovědi, nepomůže ani zvyk ani cit ani „čistě lidská“ mravouka.

Povšechné důvody, pro které prý není možno, jsoucnost Boží vědecky zjistiti, jsou takořka tytéž, jaké se namítají proti zákonu příčinnosti; je to stále ještě dědictví filosofie kantovské, která jinak ve význačných částech svých jest už dosti opuštěna. Prozatím dostačí k námitkám takovým odpověděti stručně, že vědecká jistota tohoto dokazování našeho jest aspoň toliká, jako kteréhokoliv jiného vědeckého odvětví. Mnohý vědec nad touto větou sice zavrtí hlavou, ale přece je tomu tak. Možná, že právě tak jiní vědcové vrtí hlavou zase nad jeho vědou, které si málo všímají a proto jí také málo rozumějí. Nebude asi daleko od pravdy, že ani desetina těch, kteří vědecké důkazy jsoucnosti Boží zavrhují, o nich řádně nepřemýšleli, ba snad žádných ani nečetli, leda snad znetvořeniny jejich u některého spisovatele filosofického; opakují právě jen to, co v jejich učebných knihách bylo zásadou. Mnozí vůbec ani nevědí, oč tu běží, žádajíce důkazů makavých, ač ve své vědě se spokojí s ledajakými důvody; za-

měňují totiž platný důkaz s důkazem přesvědčivým. Ať se tedy pokusí, nějaký složitější důkaz ze svého oboru přednésti neznalci, zdali bude jím přesvědčen! Locke v uvedeném spise míní, že kdo se jednou vážně pokusí, zkoumati poučku o třech úhlech trojúhelníka (= dvěma pravým), nemůže jí neuznati, a přece je mnoho lidí, kteří o tom nevědí. A podobně prý se má věc v našem případě. Není tedy správno, hned tak z čista jasna tvrditi, že důkazy jsoucnosti Boží nemají vědeckého významu, protože jich lidé neznají aneb jim docela nerozumějí. Jest zajisté jakýsi důkaz popularní, takořka samorostlý, jejž ti sestrojí každý rolník a řemeslník, dobře vědoucí, že jemu nic nepřijde samo sebou, z ničeho nic, nýbrž že všude potřeba práce a příčiny, tedy že také pro svět je potřeba příčiny. Vědecké důkazy však chtějí býti důkladně promyšleny, a to vymáhá přiměřeného vzdělání. Kdo tedy chce se jimi obírati a je toho schopen, neodsuzujž jich napřed, nýbrž je klidně zkoumej: až budou provedeny, promluví samy za sebe, že jsou možné a platné.

Jsou to důkazy aposteriorní. Apriorní nemohou býti už proto, že neznáme té příčiny, z níž bychom soudili o účincích neb aspoň jistých vlastnostech jejích, kdežto naopak účinky jsou nám ve světě zřejmy. Všecky pokusy, sestrojiti nějaký důkaz apriorní, z možného totiž neb skutečného pomyslu nejvyšší bytosti souditi, že ona také skutečně bytuje, jsou buď nezdařilé neb aspoň tak nepřístupné, že přesvědčivosti zcela postrádají.

Cesta, kterou se tu bereme, znamenána jest zákonem příčinnosti. Vycházíme od pozorování a úvahy nad věcmi světovými a sebou samými, nemajíce s sebou na cestu nic jiného, nežli zdravé smysly a zdravý rozum; bude-li potřeba, dáme se od exaktní vědy případ od případu poučiti. I když nyní, ve světle víry, máme už napřed určitý pomysl toho, co chceme dokazovati, přece z toho nenásleduje, že bychom bez předpojatého pomyslu toho nedovedli se k nekonečné bytosti dostati. Neboť ve světě jsou jisté vlastnosti, jež poukazují na vyššího původce. Původce ten pak nezbytně má všechny ty přednosti a dokonalosti vyšším způsobem v sobě, poněvadž by jich jinak nemohl věcem dáti, a to jiným více, jiným méně. Když pak těch předností jest neurčitý počet možný, tedy původce ten je má nezbytně všechny v sobě určitě uskutečněny, neboť z neurčita se nic určitého dávati nemůže. Jest-li na př. věcí neb vlastností jejich řada: 1, 2, 3 ... x, kde x znamená číslo neurčité, neurčitou možnost, ba snad docela nekonečnost, jak někteří o věcech světových bájí, pak jest nezbytno, aby moc a dokonalost prvé příčiny byla vždycky větší než to x žádá, jelikož, jak všichni uznávají, možnost věcí a vlastností není ve světě vyčerpána, a i tyto pak žádají svého důvodu v prvé příčině. Když je tedy x = potentialně ∞, jest

prvá příčina nezbytně = actu ∞, aby stačila pro všelikou nekonečnou možnost, tak jako na př. vševědoucí bytost by potřebovala nekonečné vědoucnosti, aby stačila všem vědomostem, které jsou a budou možné.

Při tom pak ovšem nemůže původce ten býti stižen podobnými nedostatky, jaké jsou ve věcech, poněvadž při nekonečných dokonalostech jeho není pro ně vůbec místa. Zkrátka řečeno, soudíme dle zdravého rozumu takto: věci a jich vlastnosti mají svou příčinu nad sebou, jelikož nemohou býti z ničeho, ani samy ze sebe (příčinnost vůbec). Je jich tolik a tak nesmírně rozdílných — a kolik je jich ještě možných! — příčina jejich pak je veskrs obsahuje a jest nekonečná, neboť jsouc jen jak ony neurčitě veliká, nestačila by už provésti hned bytosti, nejblíže možné po těch, které jsou neurčitě možné; a co platí o věcech, platí též o dokonalostech jejích, jichž příčina ta veskrs a nekonečně v sobě potřebuje, mají-li ve věcech býti (výtečnost prvé příčiny). Konečně jest nemožno, aby měla příčina ta také všechny nedokonalosti věcí v sobě, jelikož by pak nemohla míti ani provésti oněch opačných dokonalostí (prvá příčina prosta nedostatků).

Kant vidí v takové methodě pouze skrytý důkaz ontologický, neoprávněný. I v jistém filosofickém směru Francie dává se (Ackermann) mu za pravdu, že nervem všech důkazův je prý důkaz ontologický. Když prý rozum, vystoupiv od nedokonalých příčin k dokonalé, prohlásí, že jest uspokojen, a nehledá dalšího vysvětlení, je to jen tím, že věta: nejdokonalejší bytost má důvod svého bytu sama v sobě, je pro ducha na výsost uspokojující. Ano, ale to jest jenom jedna stránka důkazu, a to vedlejší, nikoli celý důkaz, kde běží o skutečnou jsoucnost, nikoliv o pouhý pomysl. My zajisté soudíme ze skutečných věcí, počítajíce k nim také svoji vlastní existenci, o skutečné příčině všeho, kteráž pak arci je všemi dokonalostmi opatřena, ale skutečnými, a má důvod svého bytu i svých dokonalostí sama v sobě; to je vlastní „nerv“ důkazů, nikoli pouhá operace s pojmy, jak idealisté představují. A že duch je tím výsledkem zcela uspokojen, což je to něco vadného? Kdo chce důkazy ontologicky zakončiti, může a smí tak učiniti, neboť když dokázána skutečná nejdokonalejší příčina všeho, nic nevadí, abychom ontologickou zásadou vyřkli hned nejbližší následek toho: tedy má tato příčina důvod svého bytu sama v sobě, jinak by nebyla nejdokonalejší, jsouc pak na jiném závislá, tedy jedné a velké dokonalosti zbavena; my však soudíme o tom, že ta bytost je sama sobě důvodem, odtud, že se potřebí konečně v řadě příčin zastaviti u bytosti na jiné příčině nezávislé, jelikož nebude-li prvé příčiny, nebude ničeho.

Mnoho bylo také sporův o tom, jsou-li důkazy ty *potřebny*: nevěřícího prý nepřesvědčí, a věřící jich nepotřebuje, mají svou vniternou jistotu vůle a citu — tak praví nejeden filosof. Naproti tomu však potřebí uvážiti už to, že mnozí předstírají vědecké důkazy pro *nejsoucnost* Boží, a jiní jim slepě věří, majíce za to, že jdou v tom s vědou! A nelze ani tak šmahem tvrditi, že by nevěřícího nebyli důkazové ti nikdy přesvědčili. Ale konečně, zdali jich kdo potřebuje či ne, jest jeho věc; zde, jak už o apologii vůbec naznačeno, jde především o to, abychom ukázali, že přesvědčení naše není nerozumné, nýbrž že pro sebe a pro každého, kdo v těch věcech je schopen a hotov přemýšleti, máme rozumových důvodů dosti, ba nazbyt.

Od otázky té co do *osobní* potřeby sluší odlišovati zásadní otázku křesťanské věrouky o *věcné* potřebě důkazů těch, jaké totiž místo zaujímají v celé *soustavě* náboženství křesťanského. Podrobněji bude o tom lze pojednati teprve při úvaze, jak se má víra k vědění. Zde dostačí podotknouti, že jsoucnost Boží jakožto pravda rozumem poznatelná náleží k *předpoložkám* víry (praeambula fidei), t. j.: v samočinném hledání náboženské pravdy předchází před vlastním úkonem víry nezbytně jakási rozumová jistota, že hlavní předmět toho náboženství, Bůh, opravdu bytuje a do jisté míry je znám. Ostatní zbývá pak víře. Novější protestantismus ustupuje tu až příliš agnostickému směru ve filosofii, podle kterého důkazy ty jsou nemožny, a vzdává se jich obyčejně na dobro. Avšak tím se vzdává také nejdůležitějšího důvodu, že jest rozumno, býti věřícím, a uvádí celou věroučnou soustavu svoji v nebezpečí. Jednak totiž odnímá tím víře do jisté míry rozumný základ, jednak odporuje tím nauce Písma, jediného to věroučného pramene svého, které zcela zřejmě vytýká, kterak Bůh a věci božské bývají také pouhým rozumem poznávány; rozumové poznání pak a vědecký důkaz je totéž. A právě na to máme věcných důvodů dosti, ba nazbyt.

Nazbyt, pravím, ale ne v tom smyslu, jakoby se sestrojovaly důkazy nadbytečné a mohlo se nám říci, že kdo příliš mnoho dokazuje, ničeho nedokazuje, nýbrž tak, že příroda tu zrovna křičí nesčíslnými mohutnými hlasy volajíc po Bohu, a tím až i nesnáz působí tomu, kdo se na to vydává, aby tu velkolepou massu svědectví poněkud v soulad a soustavu uvedl. Nenáleží sem vypisovati všechny pokusy, jakými se to kdy dálo (hlavní z nich naznačil jsem ve spise „Důkazy jsoucnosti Boží a dějiny jejich," str. 88. n.) Bezpodstatná však naprosto jest výčitka novější, že podezřelá jest věc, která tolik důkazů potřebuje, aneb jak jiný filosof (Melzer) praví, že důkazy, „jak obyčejně bývají přednášeny, jeví se jakožto disiecta membra a nesou se jako hromaděné pokusy advokátovy na obranu jeho svěřence." Výčitka

ta se týká očividně jen tvaru a skupení důkazův, a takto věru pramálo svědčí moderní filosofii, která scholastice tak ráda vytýká přílišný formalismus. Nikoli. Kdyby běželo jen o logické utváření, o kostru důkazů, byla by věc velice jednoduchá, vyplniti požadavek téhož filosofa právě jmenovaného, že by jako bylo potřebí „důkazy ty, vycházejíc od sebevědomí člověka, uvésti v příslušnou soustavu a přesnější vniternou souvislost". To zajisté se děje, pokud vím, od té doby, co se vůbec o věci této soustavně píše, totiž od sv. Tomáše Aqu. Ale když se nyní kde jakého fossilního střepu, kde jakého zboží na dně mořském, kde jakého chloupku tak frivolně nadužívá, jen aby Tvůrce hned s vítězoslavnou „evidencí" mohl býti „za dvéře vystrčen", tu jest ovšem nemožno, vésti důkazy několika akademicky uhlazenými větami a uspokojiti právě ty, kteří by mermomocí rádi všude stopy Boží vyhladili.

Mezi samými apologety se přetřásá theoretická otázka, zdali se má vésti jeden důkaz či více. Nejnovější návrh francouzského učence (abbé Duquesnoy), přednesený o sjezdě katolíků v Paříži (1891), aby se sestrojoval jen jediný („kosmologický") důkaz, nedochází souhlasu. K jiným podobným pochybnostem: „důkaz *či* důkazy?", odpovídá Gutberlet, tuším, správně: „důkaz *i* důkazy!" Jest podstatně, tuším, jen jediný důkaz možný, a to kosmologický, jest li možný jen důkaz aposteriorní; kosmologickým by se nazýval proto, že důkaz jest vůbec možný jen z „kosmu", t. j. ze světa a jeho vlastností vedoucí k příčině a vlastnostem jejím. Ale právě proto, že kosmos poskytuje tolik různých stránek, bude potřebí, důkaz ten provésti po částech, aby byl průzračnější; sice by ho pro nával podrobností málokdo dovedl sledovati. Jaká jména se těm částečným důkazům dají, na tom konečně nezáleží; dostačí ukázati, kterak důkaz s důkazem souvisí, a kterak soustava jejich tím zračitěji vede k dokazovanému předmětu.

Stránky, kterými věci světové poukazují na vyššího původce, jsou hlavně tyto: *jsoucnost, změna, rozmanitost a řád.*

Jsoucnost věcí jest nám tak samozřejmá, že o ní dále ani nepřemýšlíme, ba si jí ani nevšímáme, nýbrž obracíme se hned k jejich změnám. Zde ale je důležito, si jí všimnouti, poněvadž otázka: „odkud to všechno?" sama v sobě vlastně předchází otázku: „odkud ty změny?", „odkud ta rozmanitost?" atd.

Výměrem *změny* nebudeme se trápiti. Co se při ní děje, je každému s dostatek známo. Při ní totiž něco zaniká a něco místo toho vzniká: co bylo dříve jen možno, je nyní skutečno. Dvěma členům těm se říkává: *terminus a quo — terminus ad quem*; ku změně jejich se vyžaduje, aby spolu nějak souvisely. Je tu tedy východiště, přechod a konec, pro kteréžto tři stránky změny se vyžadují také aspoň tři časové jednotky. Neboť konec a cíl změny nemůže býti docela současný se začátkem, sice by

už byla změna dokonána, dříve než se co měnilo; protož aspoň jednotka časová jest mezi nimi nezbytná.

Změna se nemůže začíti ani končiti sama ze sebe, nýbrž jenom něčím jiným mimo ni. Co totiž vzniká, to dříve nebylo leč pouze možným; kdyby vznikalo samo sebou, tedy by bylo nutné, a nevznikalo by teprve nyní, nýbrž bylo by od věčnosti. A podobně co zaniká, bylo kdysi skutečné, stávajíc se nyní pouze možným; kdyby tento stav možnosti volilo samo ze sebe, mělo by jej nutně už dříve, t. j. tak dlouho, jak samo jest, tedy věčně, t. j. nebylo by nikdy skutečným.

Má se to jako s každou hranicí, kterou něco přestává a něco nastává. Představme si dvě různobarevné plochy ničím neoddělené leč právě svou různobarevností, tedy jest hranice, na které na př. červeň přestává a zeleň nastává, obojí barvě něco zevnějšího; není to ani červeň ani zeleň, nýbrž je to něco, kde už není červeně a ještě není zeleně. Jako tedy červeň nezaniká červení, nýbrž tím, že už přestává, tak ani zeleň nevzniká zelení, nýbrž tím, že už nastává: že ale tato nastává a ona přestává, toho nemají ze sebe, nýbrž od něčeho zevnějšího, t. j. od činnosti nějaké zevnější příčiny.

V přírodě nebo ve světě spatřujeme mnoho změn, neb učeněji řečeno, stálé dění, vznik a zánik; jak známo, postavil proto kdosi toto dění za podstatu všeho. Změny ty si obyčejný názor dělí ve dví: vznikají totiž a zanikají věci, vznikají a zanikají případky věcí. Jinak řečeno: spatřujeme stále nové věci, a stále nové stavy starých věcí. Filosoficky se to zahrnuje jediným názvem: nové bytosti vznikají; ale konečně i tam se dobře liší na př. vznik stromu z jádra a vznik sochy z kamene. Nám bude také dobře pamatovati si ten rozdíl mezi podstatnou a případkovou změnou. Pro rozdělení důkazů jest ale prozatím důležitější všimnouti si ještě jednou změny vůbec a vytknouti si toto:

Každá nová věc, změna, vyžaduje své příčiny; co má příčinu v jiném, jest samo v sobě nahodilé, může samo ze sebe býti či nebýti.

Máme tedy v rozboru změny trojí důležitou stránku: změnu samu, příčinu její a nahodilost změny i měněného, a takto máme z prvé vlastnosti věcí světových, proměnlivosti, trojí důkaz pro jsoucnost Boží:

I. Důkaz z příčinnosti vůbec.

II. Důkaz ze změny věcí, kterou zoveme pohybem.

III. Důkaz z nahodilosti věcí.

A když připojíme k tomu sudidla, nahoře vedle změny uvedená, dostaneme:

IV. Důkaz z rozmanitosti věcí.

V. Důkaz z řádu věcí.

Na jménech důkazů, jak pověděno, právě nezáleží. Kdybychom je však chtěli srovnávati s jinými, tedy by I.—IV. byl důkaz kosmologický v užším smyslu. Z vlastností věcí světových budeme tu souditi o vlastnostech původce jejich. V. by byl důkaz teleologický, rozšířený ale tak, že by zahrnoval nejen řád světa hmotného (t. ř. důkaz fysikotheologický), nýbrž i řád rozumový a mravní, a dále přirozený i nadpřirozený. V přirozeném řádě bude se nám odvolati na obecné přesvědčení o Bohu, v nadpřirozeném na zvláštní díla Boží ke spáse lidstva, a tím bude důkaz teleologický v historickém objasněn. I zde napadne předně stránka pouhé příčinnosti účinné, že totiž ten řád byl někým zaveden, a k tomu se připojí úvaha, že se řádem tím někam směřuje, totiž k nějakému poslednímu cíli veškerenstva; odtud název důkazů teleologického, účeloslovného.

U sv. Tomáše Aqu. (Summa Theol. 1. qu. 2. a 3) zove se náš I. důkaz ex ratione causae efficientis (jeho 1. důkaz) II. ex parte motus (1.), III ex possibili et necessario (3.), IV. ex gradibus, qui in rebus inveniuntur (4.), V. ex gubernatione rerum.

Kterak důkazy ty spolu souvisejí, vysvítá ze samých jmen. Je to soustava důkazů, jež činí vlastně důkaz jeden, rozvedený ve více oddílů. Co který dokazuje, vysvitne z provedení jejich. Všechny usuzují o poslední, po případě prvé příčině. Prvý důkaz vede k prvé příčině vůbec, ostatní k nějakým vlastnostem jejím. Každý z důkazů má pro sebe nějaký zvláštní cíl, ku kterému přímo směřuje; odtud pak se jiné vlastnosti Boží vyvozují dalšími sousudky, a to jest nepřímý výsledek každého důkazu. Takto by každý zvláště dostačil, abychom k Bohu dospěli, ale soustava jejich činí výsledek tím jasnější.

Důvody se berou, jak často zmíněno, z rozumu a z přírody. Jedna návěst důkazu vyjadřuje vždy pouze samozřejmou zásadu příčinnosti, je tedy metafysicky jista: opak její jest sám v sobě i rozumnému myšlení nemožný. Jedna návěst je sice z přírody, není však pouhým soudem z výčtu (indukce) vzatým. Předpokládá sice zkušenost, a tedy také jaksi výčet, ale není bezprostředně z něho. Nepřestáváme zajisté ani v přírodovědě na směsi empirických poznatků, nýbrž odvozujeme odtud přírodní zákony, dle kterých se přirozené příčiny a příslušné účinky nutně pořádají. O této zákonnosti máme jinak jistotu jen fysickou, podmíněnou, budou-li totiž zákony přírodní zachovávány, která však se v našich důkazech povznáší k naprosté tím způsobem,

že výjimky od zákona přírodního nejsou sice nemožny, ale ovšem jsou nemožny bez příčiny nad nimi stojící, která by výjimku učinila z jistých důvodů, nikoli náhodou a s nějakou zvůlí.

Ze zákonnosti přírodní poznáváme podstatu věcí, neboť přirozenost jejich jest základem a původem činnosti jejich. Rozeznáváme zajisté dobře, co se děje podle vniterné povahy věcí, a co pouze z nahodilých okolností. Důvody pak, brané z bytnosti a podstaty věcí, dávají opět jistotu metafysickou. Důvod ten je ve všech důkazech podobný: vyslovuje totiž nějakou stálou a bytnou vlastnost věcí, a praví o ní, že jest nahodilá. Metafysickým jej zoveme právě proto, že vyslovuje podstatnou a bytnou vlastnost jejich. Kdybychom totiž chtěli tvrditi opak toho, prohřešili bychom se proti nejvyšší zásadě protiřečnosti, jelikož bychom o nich jedním dechem tvrdili, že jsou samy sebou nutné a zároveň že jsou z nějaké jiné příčiny; to by pak bylo tolik, jako že *a* a *non-a* může býti v témže vzhledě zároveň platno.

Ze dvou metafysicky platných návěstí jest úsudek opět metafysicky platný, t. j. opak jeho jest i sám v sobě i v myšlení nemožný. Avšak rozumí se tu myšlení rozumné, schopné a nepředpojaté. A ty vlastnosti nebývají velice často pohromadě, neboť i nejučenější lidé nedovedou kolikrát chvíli abstraktně s důsledností mysliti, aneb se jim nechce; a naopak i nejlepší myslitelé mají kolikrát svého „koníčka," který ne a ne jich vézti přímým směrem. Nynější vědecký směr vůbec není takovým rozjímáním přízniv. Ale ke cti opravdových přírodozpytců budiž řečeno, že největší z nich alespoň se obmezují svým pověstným ignorabimus (Du Bois-Reymond 1872), kdežto ta lehkovážně povrchní massa oběžníků nemajíc ani chuti ani schopnosti, přemýšleti a bádati, vede — též u nás — drze dále svou: svět je věčný a nekonečný, změny jsou věčné, převraty jsou od věčnosti, a pod. absurdity, a to s takovou jistotou, jakoby každý z nich po celou věčnost byl při tom býval.

Při důkazech, ku kterým konečně můžeme přistoupiti, bude nám uváděti mnoho podrobností z přírodovědy. Budou to jednak zjištěné zákony, jednak domněnky přírodozpytců. Těchto třeba někdy neuznáváme, ale v důkazech jich obejíti nelze, jelikož jsou aspoň argumenta ad hominem neb ex confesso. Spisovatelům o věcech náboženských jest používati výsledků přírodovědy, odjinud známých; jinak, hájí-li kdo náboženství tím, že si dělá nové hypothese přírodovědné anebo přijímá theorie, kterých si přírodověda ani nevšimne, podniká práci bezúčelnou, máchá mečem do větru. Nelze však dopodrobna probrati nesčíslných námitek, jež se z každé malichernosti vyvozují, neboť ani celé knihy by neobjáhly, co se toho zde nabájilo a pohříchu také

praobyčejně nalhalo, a byť to byla třebas i „fakta" a „číslice," jež prý mluví nejzřetelněji. Zde bývá každý prostředek dobrý dosť. Přidržíme se tedy zákonův a domněnek obecně uznávaných, uvedeme důležitější námitky, dávající z pravidla přírodozpytcům mluviti samým mezi sebou; neboť právě jejich nejistota a ohromná nesjednocenost jest důkazem, že u nich řešení posledního hledati nelze. Jen důležitější námitky, pravím, uvedeme; neboť kdo pro každou daremnost a domnělou obtíž, které buď dobře nezná neb nechápe, hned se odříká Boha a vrhá se v náručí té nekonečné prý matky přírody, toho nejlépe tam nechati, ten nezaslouží vůbec, aby s ním o tak vážných předmětech vážně bylo hovořeno. Takového vyléčí snad čas, se kterým prý přichází také rozum, aneb docela jen Bůh sám.

I. Důkaz jsoucnosti Boží z příčinnosti vůbec.

Nacházíme, dí sv. Tomáš Aqu., ve věcech smyslům přístupných řád účinných příčin, t j. víme ze zkušenosti, že věci povstávají a zanikají činností jiných věcí. Nenacházíme však žádné, jež by byla příčinou sebe samé; sice by byla dříve než sama jest, a to není možno. V té řadě příčin však není ani možno, jíti do nekonečna, jsou li to opravdové příčiny, jakých na př. žádá přírodověda; neboť v takové řadě, buď si sebe delší, jest nezbytně potřebí začátku, prostředku a konce. Nebude-li prvé příčiny, nebude ani poslední, t. j. nebude ničeho. Jinými slovy: nemůže všecko všudy býti od jiného způsobeno, neboť nade vším a kromě všeho právě už nic jiného není. Je tedy nezbytno něco, co už od jiného není.

Byť i byla — jak není — nekonečná řada neb nekonečné množství věcí, nekonečné množství příčin býti nemůže. V každém okamžiku zajisté jsou účinky právě poslední, které ještě příčinami nejsou; a tak také jest příčina, která není účinkem jiné příčiny. Nemohou všechny věci býti příčinami i účinky. Je zajisté zcela jasno, že dvě věci nemohou si na vzájem býti příčinami jsoucnosti své, právě tak, jako dítky nemohou rodičům svým býti rodiči, jako nemohli se ti dva lvi navzájem sežrati, jako nemohl onen hrdina sebe sama za cop vytáhnouti do výše; to zajisté připustí každý.

Tento nezbytný poměr se množstvím docela nic nemění, a ti, kteří myslí, že kouzelným slovem „nekonečného množství věcí" původy tyty odbyli, chtějí jen v kalnu loviti. Jelikož totiž se poměr příčin a účinku v tom předstíraném nekonečnu našemu přehledu stává méně průzračný než u několika

členů, myslí oni, že ve zmatku tom se nejenom nám, nýbrž také sama o sobě příčinnost ztratila.

Důkaz ten je všeobsáhlý a nevývratný. Tvarem svým je metafysický, ale v určitém znění jest i prostičkému myšlení zřejmý. Houževnatý odpor proti prvé příčině všehomíra, kterou zoveme Bohem, nezmohl se proti němu na nic lepšího, než na to, že popírá příčinnost mezi věcmi aneb aspoň mezi věcmi jiných soustav světových (str. 71.). Podle toho bychom už nesměli pochybovačům s Voltairem opakovati, že hodiny jsou skutečně od hodináře, nesměli bychom souditi, že kde se kouří, tam také hoří, nesměli bychom svých rodičů skutečně za ně považovati, nesměli bychom souditi, že vychází slunce, když nastává den — atd. Prozatím však bude snad přece rozumnější, přidržeti se tohoto, byť i „nevědeckého" způsobu myšlení.

Z důkazu toho vyplývá: Jest nezbytně p r v á p ř í č i n a, jež není učiněna jinou příčinou, a sama jest příčinou všeho. Je tedy sama sobě příčinou? Nikoli, toť nemožno, jelikož příčina a účinek se od sebe různí, jako věc a věc. Ale m á d ů v o d s v é j s o u c n o s t i s a m a v s o b ě, totiž jest, protože jest a nemůže nebýti; je to tedy bytost naprosto nutná, jež bytuje sama ze sebe a sama sebou.

Theologové tu říkají, že Bůh jest ens a se, bytost sama od sebe bytující. Důvod jsoucnosti své míti v sobě samém znamená nebýti od jiného, nezáviseti co do existence nikterak na jiném, tak že sám pojem, sama podstata a bytnost jeho vyžaduje, aby také skutečně byla. Toto „vyžaduje" pak znamená asi tolik, jako trojúhelník vyžaduje, aby měl tři úhly, nikoli snad tolik, že by pojem a podstata byla napřed myšlená a vyžadovala uvedena býti do skutečnosti; neboť když jest pouze myšlená, idealní, pak ještě nebytuje a nemůže ničeho vyžadovati, jakmile však bytuje, pak už nemá čeho žádati. Ens a se je tedy konečně tolik, jako bytost, k jejímuž pojmu a bytnosti náleží skutečná jsoucnost. Trojúhelník si mohu napřed mysliti — a to ovšem trojúhelný — a pak jej buď provésti či neprovésti; prvou příčinu naši však si nemohu mysliti jakožto nejsoucí, nemohu si jí ze skutečné jsoucnosti odmysliti. Tím bych totiž předpokládal: 1. Že teprve může, ač nepotřebuje vzniknouti, aneb že sice nezbytně vznikne, potřebujíc ale někoho, kdo by jí vzniknouti dal, a pak už není prvou příčinou. 2. Že mohu si vše ostatní, celý vesmír mysliti jakožto jsoucí bez prvé příčiny; pak ale kladu jej za příčinu sebe sama. Když odmyslím si prvou příčinu, jsem nucen odmysliti sobě vše ostatní, i sebe sama, který právě teď takto přemýšlím; nemohu pak ani říci, jak se obyčejně říká, že bez prvé příčiny „vesmír visí ve vzduchu", neboť pak vůbec ničeho není, pak vůbec není nic možno, a tedy také nic neviší.

Tato více spekulativní úvaha o bytosti, nutně ze sebe jsoucí, snadno by někoho svedla k námitce, kterou již Kant proti kosmologickému důkazu učinil. Nerozuměje totiž ani kosmologickému ani ontologickému důkazu, pravil, že kosmologický přebíhá v chybný ontologický, soudě prý z p o j m u nutné bytosti o nejdokonalejší s k u t e č n é bytosti. Avšak pojem a skutečnost zaměňuje tu jenom Kant sám, nikoli náš důkaz. Soudíme zajisté zcela rozumně, že s k u t e č n é věci mají s k u t e č n o u bytost za příčinu; toť podstata našeho důkazu, který s ontologickým (z pojmu nejdokonalejší bytosti souditi, že ona také skutečně bytuje) nemá nic společného. (Srv. str. 81.)

Podobné jest nedorozumění, když se namítá (K. Fischer), že důkaz náš nesprávně prý z daného (empirického) soudí o tom, co není dáno, že soudí ze skutečna o idei. Tedy pak nesměli by se ani přírodozpytci ničeho dopočítávati neb dohadovati, jak se stalo na př. při objevení Neptuna, při objevech učiněných spektrální analysí (na př. prvky caesium a rubidium objeveny napřed pouze ze zvláštních vidmových čar), ani archeologové ze stop usuzovati, že zde byli takoví a takoví živočichové; vůbec jedná přírodověda pošetile, když ze zjevů a účinků soudí o „nedaných" silách.

Všichni takořka protivníci kosmologického důkazu (Kantovci, Schopenhauer, Stuart Mill a Herbert Spencer) se nejvíce na to horší, že důkaz ten mluví napřed o řadě stejnorodých příčin a najednou ji zastavuje u prvé příčiny, která jest úplně jiného řádu a jest mimo tu řadu. Všechny příčiny, i ta prvá, mají prý býti téhož druhu, ve vztahu podmíněnosti.

Dle Gutberleta je námitka tato asi stejná, jako kdyby někdo řekl: A vypůjčil od B hodinky, B od C atd. Tedy všichni si hodinky jen vypůjčili, žádný hodinář jich nezhotovil... To je ta proslavená μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, přechod do jiného rodu pojmů. V řetěze souvisí článek s článkem; kde pak ale zavěsíme poslední článek? Zajisté že na hřebík, a ne zase na článek jiný! Právě proto, že v celé řadě příčin nenalézáme žádné, u které bychom přestali — jelikož nemůže všecko býti od jiného — jedině proto jsme nuceni, stanoviti příčinu jiného druhu a řádu. Vždyť z hodin také konečně nesoudíme o původci, sestávajícím z kovových koleček, nýbrž o původci, který měl rozum a schopnosti, kov takto upraviti; tedy soudíme z nepatrného strojku o intelligenci, a to přece také jest nemalá metabase, alespoň pro ty, kdo nejsou zcela nízkými materialisty. A tak jest konečně u všech účinků.

Když pak si Herbert Spencer nedovede samojsoucnosti a bezzačáteční jsoucnosti p ř e d s t a v i t i, tu ho nelze než politovati. Snad ale dovedl by ji m y s l i t i, kdyby se chtěl trochu namáhati. Škoda, že se nezeptal předchůdce svého, Stuarta Milla, kterak

ten si dovede představiti ten svůj „trvalý, ve všech příčinách přítomný živel, který nemá počátku.“ Oni tedy si nedovedou představiti (rozuměj: mysliti) nadsvětové bytosti, která jakožto původ veškerenstva jest nezbytně vymáhána zdravým rozumem lidským, a my si máme představiti absurditu, že „síla a hmota neměly počátku, že všecky změny mají sice počátek a konec, ale každá z nich má příčinu ve změně dřívější“ (Stuart Mill).

O jiné námitce těchto protivníků, že přechod od naprosté příčiny ku příčinám empirickým jest nemožný, že tedy nelze z empirického světa souditi o příčině nadempirické, bude řeč při nauce o stvoření. Zde jen podotýkáme, že ne prvá bytost musela býti příčinou, nýbrž věci empirické, když tu jsou, musely míti příčinu, a tu nad sebou. Každá svobodná a dobrovolná příčina se ukáže v účincích na tolik, na kolik chce; nesmíme tedy z účinků souditi, že ona víc nemohla neb neuměla, ale musíme z nich souditi, že nejméně aspoň tolik mohla a uměla, kolik skutečně učinila. Původce hodin není celý jen hodinářem, nýbrž je také člověkem. Účinek nepotřebuje se úplně rovnati celé bytosti, která jest jeho příčinou, nýbrž jen tomu, co z té bytosti bylo jeho příčinou. A když potom uvidíme, že by tato stránka v původci nebyla dostatečnou příčinou, kdyby se úplně ve všem všudy svému účinku jen rovnala, tedy jsme nuceni, položiti ji výše, až dojdeme k bytosti, která všechny skutečné i možné účinky ve své nekonečné dokonalosti zahrnuje.

Důkaz dosud vedený jest čistě metafysický a, jak praveno, zcela stringentní. Žádná zkušenost, žádný údaj nedovede ho zvrátiti, jelikož vše na zásadě jeho, zásadě to nezbytné příčinnosti, se zakládá. Nyní jest záhodno, sestoupiti k jednotlivým stránkám tohoto obrovského účinku světového a zkoumati na nich, zdali skutečně i ony ve zkušenostech svých poukazují k prvé příčině. Vždyť prý „nebesa vypravují slávu Boží a díla rukou jeho zvěstuje obloha; den dni hlásá to, a noc noci oznamuje toho vědomost. Nejsou to hlasy ani řeči, jejichžto zvuku by nebylo slyšeti; na veškerou zemi vychází zvuk jejich a do končin země slova jejich.“ (Žalm 18. 2. n.) Bude tu — v dalších důkazech — již více zajímavých podrobností, a tedy také větší názornost, když budeme nuceni uváděti nejen obyčejné zkušenosti o světě, nýbrž také nauky přírodovědné.

O přírodovědě potřebí kromě toho, co už vůbec o poměru jejím k těmto věcem poznamenáno, na paměť uvésti ještě vlastní úkol její, a podle toho také ji odkázati do příslušných mezí. Z výsledů dosavadních už vysvítá, že zde běží především o původ a počátek všehomíra. Mnozí přírodozpytcové si osobují právo o této otázce rozhodovati jako přírodozpytcové, i když nejsou

právě všichni tak obmezeni a nestydati jako Haeckel, který prý na všecko pohlíží jen přírodovědecky a proto prý nepotřebuje dogmat za základ svých theorií. Naproti tomu obmezují skuteční učenci přírodovědečtí svůj úkol na to, aby zjevy přírodní popisovali a z jiných přírodních zjevů vysvětlovali; víc přírodovědě nepatří a jest duchaprázdně jednostranné, celý svět oceňovati jen měřítkem, váhou a číslicí. Každý jen poněkud střízlivě myslící člověk uzná, že přírodoznalství nemá samo v sobě mravní ceny, tedy že už proto nestačí k úplnému životnímu názoru. Avšak ani theoretického světového názoru nedovede podati úplně. A zvláště v naší příčině zůstane vždy pozoruhodnou pravdou, co napsal někdejší positivista Littré: přírodoznalství se nezabývá otázkami o podstatě a původu. A tak i jiní se pronášejí; škoda, že toho vždycky nešetří.

Zcela správné je stanovisko přírodozpytce, když ve výpočty své nepojímá ničeho, než co mu příroda skutečně přímo neb nepřímo podává; přímo má v ní zjevy, nepřímo příčiny jejich. Mylným a osobivým se však stává, jakmile tvrdí, že to, co neexistuje pro něho jakožto přírodozpytce, neexistuje vůbec, a vydává se na řešení otázek, pro něž mu jeho věda neposkytuje pražádných prostředků. Rozumový a mravní rozvoj lidstva byl dávno daleko pokročil, kdy přírodověda byla ještě v plénkách. Ani umění ani jiné vědy ani život nečekaly, až přírodověda ukončí svoje rozbory prvkův a zákonů tělesných, nýbrž na základě přijatého světového názoru šly svou cestou, a nebyly věru o mnoho hůře opatřeny, nežli jsou nyní. Pokrok ve znalosti měr a váh zaplatili jsme nemalými ztrátami vzletu a mravnosti. Nelze tedy přírodozpytcům nikterak ponechati posledního slova v našich otázkách, nýbrž oni sami jakožto myslící lidé jsou povinni opustiti při jistých hranicích hmotu a povznésti se s ostatními mysliteli výše. Jejich vlastní výzkumy mohou jim i nám v tom býti výtečné nápomocny, když je nepředpojatě oceňujeme.

I. Ex motu.

II. Důkaz ze změny věcí.

Ve světě pozorujeme stálou změnu, a to buď místa (místní pohyb), neb jakosti (zjinačení), neb kolikosti (vzrůst), aneb konečně podstaty (vznik a zánik). Všechno to nazývali staří pohybem, a na tom pohybu světového předmětenstva zakládali důkaz t. ř. z pohybu, jejžto sv. Tomáš Aqu. nazývá „cestou první a nejzřetelnější.“ Psychologicky jest ovšem první, jelikož napřed pozorujeme změny věcí, a pak teprvé přemýšlíme uvědoměle o věcech samých a o příčinnosti mezi nimi; a z téže příčiny, že změny

věcí především nám do oka padají, je důkaz také nejjasnější, ač ovšem i k němu se vyžaduje zákon příčinnosti.

Jsou nějaké změny ve světě. Přírodovědě je to nyní samozřejmou větou. Všecko, co se mění, může býti měněno jen od jiného. Nemůže však všechno býti měněno od jiného, neboť nade vším už ničeho není; nelze tedy jíti do nekonečna, poněvadž nebude-li prvého původu změny, nebude ani dalších. Změny jsou skutečné, tedy potřebují skutečné prvé příčiny. Tedy jest bytost, která změnu sice provádí, změny však nemá. Toto movens immobile, Aristotelovo τὸ κινοῦν ἀκίνητον jest nám Bůh náš, „u něhož není přeměny ani stínu střídání“ (Jak. 1, 17): „Já: Pán a neměním se“ (Malach. 3, 6).

Že každá změna potřebuje měnitele odjinud než ze sebe, dokázali jsme zcela zřejmě, mluvíce o změně vůbec (str. 84.). Přírodovědcům nynějším ostatně toho netřeba ze široka dokazovati, neboť jim jest nyní obecnou zásadou, že každá změna má původ ve změně předchozí. Jsou však jiní, kteří z přírodovědy i z filosofie něco pochytili, a zcela určitě dovozují, že věta: „cokoli se hýbe, jest hýbáno od jiného“ není správná podle nynější vědy, jelikož prý jest pohyb hmotným prvkům od přirozenosti vlastní a původní.

Dejme tomu, že ty podstatně neklidné a se zmítající bytosti jsou bytosti nestvořené — jak ovšem námitka chce — pak jest jim tedy vlastní, tíhnouti z východiště k nějakému cíli. To se však vykonává v postupu časovém, kdežto přirozenost chce míti to, čeho nutně vyžaduje, najednou. Pak bude týž prvek najednou ve východišti a na pochodě a u cíle, a to jest ovšem nemožno. Aneb žádá jen jednoho z těch tří bodův a pak bude na něm, a nehne se odtud.

Ale snad jest jí vlastní právě ten „pohyb,“ totiž neklid a nedosahování cíle, tak že by se stále jen pohybovala, a nikdy žádného cíle nedocházela; cíl ten by byl nekonečně vzdálen a tedy nedosažitelný. Avšak pohyb se děje po částech postupně, a každá část chce býti novým cílem pohybu; nesmí-li tedy ten náš chodec jako věčný žid u žádného cíle stanouti, žádnou část cesty uraziti, tedy se nesmí vůbec hnouti, t. j. nebude pohybu.

Živé bytosti se však hýbají samy od sebe! Nikoli docela. Ústrojí potřebuje popudů, rozum potřebuje pravdy, vůle potřebuje dobra, aby v pohyb se dostala. Nejsou tedy u živých bytostí všude popudy mechanické, ale nějaké popudy jsou tu vždy. Jen bytost, jež nemá nic lepšího mimo sebe, t. j. bytost naprostá a jednoduchá, není pohyblivá odjinud a následkem toho není pohyblivá vůbec; určuje se úplně, naprosto sama ze sebe, a to beze všeho postupu a přechodu, mimo všechen čas, t. j. věčně.

Všechny druhy a způsoby změn, veškeren světový pohyb, od mechanického až k ústrojnému — jen o těch prozatím mluvíme, jelikož o duševný pohyb se přírodověda nestará — veškeren světový pohyb jeví se tedy jakožto řada neb soustava příčin a účinků, vedle sebe položených, časem neb aspoň původem od sebe různých. Každá nám nějak známá změna jest něco trpného; vše trpné pak předpokládá pokaždé něco činného, jak dí L. v. Hammerstein, mluvě o tomto důkaze. Pokud je co trpné, nemůže býti v témže směru a v téže příčině činným, a naopak. Takto celá soustava světových proměn, jsouc ve svém celku jakožto soustava jen trpnou — neboť pozorujeme konečně vždy jen účinky a následky, když je chceme sledovati — předpokládá nezbytně hýbatele činného a jen činného, a to ovšem mimo sebe.

Toto asi obsahují první věty našeho důkazu, naznačujíce zároveň už také důsledky svoje. Neboť jak ony věty, tak též docela zřejmá jest návěst dolejší, že nemůže všechno býti měněno od jiného, a že nemůže se jíti do nekonečna; vždyť jisté vědě jest pevnou větou, že změny jsou a trvají věčně, kteroužto moudrostí nedávno také naše česká intelligence obsloužena. Tak si mlhavá fantasie ráda něco namluví o ještě mlhavější nekonečnosti, kde se všecko ztrácí, i zdravý rozum...

Nekonečno jest, co nemá mezí, buďto že je skutečně vylučuje (∞ skutečné, kategorematické), aneb že jich nikdy nedocházíme, jelikož jsou neurčitě vzdáleny (∞ v mohoucnosti, synkategorematické, indefinitum); „kategorematické“ vypovídá prostě nekonečnost, kterou slovo samo značí, „synkategorematické“ vypovídá nekonečnou rozmnožitelnost, t. j. nekonečnost s bližším určením. Skutečné nekonečnosti nelze projíti; neurčitost jest vlastně vždycky konečná, jen že si můžeme při tom hranice její vždycky ještě mysliti dále.

Zde běží hlavně o nekonečnost časovou, t. j. věčnost. Opravdová věčnost je vlastně zápor času, t. j bytost opravdově věčná nemůže býti časovými jednotkami měřena, nýbrž je celá zároveň s celým časem a takto nad ním, nepodléhajíc částem postupu jeho. Jiného druhu je t. ř. věčnost postupná, t. j. neurčitá délka, jejíhož konce nikdy nemůžeme dostihnouti.

Přestáváme na těchto zcela stručných poznámkách o nekonečnosti, nechtějíce dále s ní operovati, poněvadž je to pomysl velmi nesnadný a půda jeho velmi nejistá. Není na př. dokázáno, zdali jest možno množství skutečně nekonečné (na př. řada let od nynějška nazad), jež by ovšem číslem vyjádřeno býti nemohlo. Není zcela jisto, zda-li jest o sobě možná bytost v něčem nekonečná a zároveň v jiné stránce konečná, že (na př. řada let, nekonečná od nynějška nazad a každým rokem větší); že duše

lidská na př. jest nekonečná a parte post, ač jinak jest konečná, je sice pravda, a tedy je to také možno, ale na to potřebí zvláštního úkonu věčného Zachovatele. Zde vedeme důkaz pouze z pohybu, jak sám v sobě jest, a tu jest poměr k času a nekonečnosti zcela zřejmý.

Pohyb a změna vůbec nemůže sama v sobě býti opravdu věčná neb nekonečná. Sestáváť, jak jsme viděli, aspoň ze dvou bodův, od sebe oddělených, které jsou východištěm a koncem; mezi nimi pak jest třetí, průchodní bod. I kdyby vzdálenost mezi východištěm a koncem byla sebe větší, skládá se vždycky jenom z odstavců, dejme tomu třebas i nekonečně četných, ale přece jenom konečných, jelikož od východiště neb konce více méně vzdálených; a tak by se nekonečnost pohybu skládala z konečných odstavců, což jest nemožno. Nelze tu namítati, že předpokládáme „východiště“ a „konec“, které máme teprve dokázati; jména ta jsou snad volena nepřípadně, jelikož lepších neznáme, ale věc ostává vždy táž: každá změna a každý pohyb z těch tří momentů, východiště, průchodu a konce, sestává. Není-li jednoho z nich, není pohybu.

Snad ale jest východiště od věčnosti? Pak ovšem nelze dokázati, že by pohyb ten — od věčnosti, jakožto východiště, až dosud, tedy a parte ante, před nynějším odstavcem — nemohl býti nekonečný, t. j. že by svět nemohl býti od věčnosti. Mnozí scholastikové zajisté, se sv. Tomášem v čele, praví, že nelze s naprostou jistotou a zřejmostí dokázati, že by svět nebyl mohl stvořen býti od věčnosti (ale NB. „stvořen“, nikoli povstati sám sebou nebo býti sám sebou od věčnosti). Kdybychom tedy jakožto východiště světového pohybu přijali celou věčnost, měli bychom až dosud řadu změn a pohybů, která by nám a parte ante zanikala v nedozírné věčnosti. Avšak potom právě není to věčný pohyb, nýbrž jenom věčné východiště pohybu, a to klidné.

Jakkoli tedy věda theismu protivná vynáší věčnost pohybu, proti prvému naprostému hýbateli tím nepořídí pranic; bychomť i na krásně uznali, že nekonečná, t. j. nám nedostižitelná, do neurčita jdoucí řada změn není sama o sobě nemožná, přece bylo naprosto potřebí někoho, kdo by prvý změnu způsobil, a to bez předchozí jakékoli změny. Mohli bychom tedy — naprosto řečeno — sice jíti snad do nekonečnosti časové, ale nikoli do nekonečnosti příčinné. Je tu zajisté právě v tom okamžiku, co toto pravíme, v proudu změn jakýsi poslední terminus ad quem, tedy je také nějaký prvý terminus a quo, a tento nemohl sám sebe opustiti a spěchati k jinému cíli, nýbrž potřeboval popudu od jiné bytosti, která nebyla téhož druhu a řádu, jako věci pohyblivé.

Bytost ta jest nám tedy předně nehybná a nezměnná, jelikož bychom jinak opět i pro ni potřebovali hýbatele. U něčeho nehybného jest nutno se zastaviti, chceme-li udati nějaký dostatečný důvod pohybu. Pohyb sám sobě dostatečným důvodem není, není sám ze sebe, není nutně žádán od věčnosti, tedy je tím důvodem něco, co není pohyblivé. A je to cosi skutečného, poněvadž pohyb je skutečný, a my skutečný pohyb vysvětlujeme; pouhá idea neb možnost, nemůže nic skutečného provésti, neboť nemá více skutečné moci, než pouhé nic. Kdo by pak popíral skutečný pohyb, zapíral by per absurdum sebe sama.

Bytost ta je dále věčná a sama ze sebe jsoucí, jelikož u ní není pohybu ani přechodu od nebytí ke jsoucnosti. Avšak není tam ani přechodu ve vlastnostech a případcích, jako na př. jest přechod z nečinnosti k činnosti; i to se vyžaduje k nehybnosti. Když tedy bytost ta úkonem svým způsobila prvý pohyb a sama se při tom docela nic nezměnila, nic jí nepřibylo ani neubylo, pak je to příčina všech příčin nejdokonalejší, anať působí mocí své bytnosti bez nového rozhodnutí, pouhým odvěčným kladem své vůle; „řekl, a učiněno jest, nařídil, a stvořeno jest“ (Žalm 148, 5 a j.). Na vůli tu nepůsobilo žádné zevnější dobro, jako na př. naše vůle bývá takovým hýbána. Nebylo žádného dobra mimo bytost onu, která byla tedy sama v sobě naprosto dobrá a dokonalá, vzhledem k ostatním bytostem nejdokonalejší, nikoli ve smyslu nejvyššího stupně, nýbrž nevýslovně a nám nepochopitelně všecky dokonalosti přesahující. Nepůsobila na ni také žádná představa zevnější pravdy, jako na náš rozum; neboť i v tom směru jest úplně nepohyblivá a nezměnná. Má tedy veškeru pravdu sama v sobě, a z ní se veškera pravdivost odvozuje. Bytost ona tedy jest naprosto nezávislá, sobě sama naprosto dostačující. Co ze svého nekonečného bohatství na venek uděluje, závisí úplně na její dobré vůli.

Či snad je to nutný bezvědomý pud absolutní bytosti, aby odtud povstal vývoj světový? Ale pud tento jest buď od věčnosti a sám sebou působí, a pak bude také výsledek pudu toho od věčnosti dokonán, t. j. nebude žádného postupného vývoje v čase. Co totiž působí nutně samo ze sebe, to klade svůj účinek ihned celý celou svojí mohutností. Má li však nastati vývoj ke stupňům dokonalejším, potřebí na to vždy nových příčin, a to přiměřeně spořádaných, aby v pravý čas do rozvoje zasáhly. Aneb jest pud onen tak zařízen, že se projevuje teprve v oddílech časových, a pak je potřeba nějaké příčiny, která by jej vždy probudila a k činnosti přivedla. Kde však se taková příčina vezme, kdyžtě pudem tím má všechno teprve vzniknouti? Schopenhauerova světová vůle, Hartmannovo bezvědomé, Frohschamerova fantasie a podobné, vůbec pantheistické základy veškerenstva

trpí mimo jiné vady také tou, že vývoj světový činí nemožným; jednotlivé stupně toho vývoje nemají pražádného důvodu ani v celku ani v předešlých stupních, není-li nějaké zevnější příčiny, která celý vývoj řídí. I když ona pantheistická hesla kladou za základ veškerenstva *naprostou činnost*, která stále kolem sebe tápe a maká, aby něco nového provedla, i proti ní platí hořejší námitky, že buď působí celá najednou něco nekonečného jako je prý sama, anebo po částech, ku kterým potřebuje zvláštních důvodů a příčin, položených mimo ni; ona sama se nemůže určovati a obmezovati co do času, míry a jakosti výsledků.

Pohyb světový nemohl se díti sám sebou od věčnosti, nýbrž nezbytně někdy měl původ svůj v jiném Kdy asi? Toho nevíme a nemůžeme věděti, leč by nám to spolehlivý svědek oznámil, anebo bychom to ze světových údajů vypočetli. Abstraktně toho stanoviti nemůžeme právě proto, že pohyb ten začal tehda, kdy prvý hýbatel chtěl. Bylo zajisté na to nesčíslně mnoho okamžiků možných; taktéž bylo nesčíslně mnoho možných směrů, podob a způsobů ve světovém pohybu. Kdo právě jen jeden okamžik, jeden směr a způsob toho pohybu vyvolil, ten jednal *vědomě a svobodně*. Byla to tedy bytost *myslící a chtějící*, tedy osobní. Byla však také úplně *duchová*, pouhý duch, jehož činnost nezávisela na žádném těle, poněvadž by takto byl v něm pohyb; tělo zajisté jen zevnějšími popudy může dostati do pohybu sebe a jiné bytosti. A nebyl to *duch konečný* jelikož ten také jest hýbán zevně, totiž pomyslem pravdy a dobra. Duch ten nekonečný pouhým odvěčným úkonem své vůle pohyb provedl, tedy jest nekonečně mocný, *všemohoucí*.

Přehlédněme důkaz ještě jednou. Příčí se naprosto rozumu, aby pohyb světový byl sám ze sebe, tedy aby veškeren pohyb mohl býti uveden zase na jiný pohyb. Původem pohybu je tedy nezbytně něco nehybného. Nehybným tím nemůže býti hmota ani konečný duch, poněvadž bez popudu zevnějšího nemohou se pohnouti. Tedy jest hýbatelem tím nehybný, nezměnný duch, jenž právě proto, že jest nezměnný, jest věčný, nekonečný, nutně jsoucí, všemohoucí, sebevědomý a na venek naprosto svobodný. A to jest náš Bůh.

Důvody ty jsou metafysické, vzaté z podstaty a bytnosti pohybu světového, a znamenají tolik: tomu kdo je dovede stopovati, jest opačný výsledek rozumně nemožný. Dosud se důkaz neopíral o tu neb onu theorii přírodovědeckou, nýbrž o skutek a podstatu pohybu světového vůbec. Tím pozoruhodnější jest, že moderní theorie o pochodech světových, jakkoli se někdy namáhají prvou příčinu učiniti zbytečnou, nuceny jsou jí svědectví vydávati. Buďtež tu uvedeny jenom některé hlavní údaje z nich — vedle důležitějších námitek, odtud vyvozovaných.

Podle mechanické theorie se veškeren pohyb udržuje *silami*, které jsou výsledkem hmoty a rychlosti její. Zásadou jest, že ve světě žádná síla nevzniká ani nezaniká (zákon o zachování energie); zásoba sil je stálá, všechny pochody vyplývají z daných sil tím, že potentialní energie se stává aktuelní a naopak, a jeden způsob pohybu přechází v jiný. Všechny síly tělesné se mohou proměniti v teplo, a teplo se může za jistých okolností proměniti v síly (aequivalence sil).

Podle toho zdál se oprávněným jásot mechanistů, že jednotný názor světový jest objeven: všecko jest pohyb, není nic jiného nežli hmota ve svém pohybu, a vše to věčné a nekonečné. Tu však výpočty Thomsonovy a Clausiovy ukázaly, že proměna sil není naprostá. Všeliká proměna totiž závisí na *rozdílu* pohybů v různých tělesech, pohybem ovšem rozumějíc veškery mechanické stavy. Kde není takového rozdílu, tu není ani potřebného napjetí a působení na druhé těleso, jest rovnováha. jest klid, byť i to prvé těleso mělo energii, t. j. činnou sílu sebe větší; má-li druhé právě takovou, tedy od sebe na vzájem ničeho nepřijmou. Povstává-li mechanickým pohybem teplo a teplem zase pohyb, tedy budou tyto přechody a změny možny jen tak dlouho, dokud budou rozdíly v teplotě těles. Není-li takové „porušené rovnováhy," t. j. není-li tu rozdílu v pohybech a teplotách, není ani jakákoli další proměna, t. j. další pohyb možný. Žádný stroj a žádná soustava strojů nedovede utvořiti nové síly, nýbrž má jen tu, kterou odjinud dostala. „Energie neubývá co do množství, ale formy její se mění na vzájem tak, že celkem přibývá tepla na škodu jiných forem energie. Tím se intensity rozličných energií čím dále tím více vyrovnávají, a svět se blíží pomalu, ale jistě konečnému stavu, ve kterém budou všecky rozdíly intensit vyrovnány a nastane absolutní klid. Vyrovnání intensit nenastane ovšem náhle, aniž se bude díti stále se stejnou rychlostí jako nyní. Čím blíže ku konečnému stavu, tím pomaleji a lenivěji povleče se život všehomíra; nehrozí tedy světu náhlý kolaps, nýbrž marasmus" (F. Wald, Z nauky o energii. Živa 1892).

Výměna sil se tedy děje tak, že teplo pohybem způsobené působí opět pohyb, ale z velké části působí také zároveň zvýšení teploty okolní; parní stroj na př. ani ne třetinu energie tepelné dává na provedení pohybu, ostatní teplo se „rozptyluje." A tak se také děje v parním stroji světovém: teplo pohybem způsobené z velké části se rozptyluje a provádí neutralisaci teploty světové, čímž rozdíly tepelné se ve světě zmenšují. Přírodověda to vyjadřuje slovy: *entropie světa spěje ke svému maximum* (z druhé věty Clausiovy theorie tepla). Entropií se rozumí ono bezúspěšné, žádné další práce nevykonávající rozptylování činné energie, onen přechod veškeré energie v jeden trvalý stav tepelný,

který už nepůsobí nového pohybu; je to jakýsi úpadek, jakési ničení pracovní zásoby ve všemmíru ve prospěch rovnoměrné, klidné teploty. Každým přírodním pochodem se množství činného tepla zmenšuje a množství neutralního tepla zvětšuje. Nastane tedy zcela jistě doba, kdy veškera teplota bude neutralisována, t. j. nastane zcela jistě úplná rovnováha tepla, a tím bude veškeren další pohyb, každý další pochod přírodní nemožným učiněn, nastane „smrt všehomíra“ (Neumann). „Svět musí zemříti dlouhou chvílí, naprostým nedostatkem rozdílů v intensitách energií; živé síly změní se v teplo; temperatury, elektrické potentialy a chemické affinity se vyrovnají, a bude po všem. Proti důsledku tomuto zhusta bojováno, ač správnost důvodů jeho leží na biledni a dotvrzena jest denně tisícerými zkušenostmi“ (F. Wald).

Zmíněné doklady empirické jsou ovšem vzaty z drobných zjevů přírodních, které jsou nám zcela přístupny. Ze zjevů světových nelze přímo čerpati ani dokladův ani protidůvodův, jelikož jest naše zkušenost obmezena na skrovnou poměrně dobu a na skrovný počet pozorování. Protivníci uvádějí sice mnoho výpočtů, kterak prý od millionův a billionů let nenastal žádný úpadek energie světové, kterak se všechno stále nahražuje a obrozuje, ale to jsou pouhé fantasie, které u každého z počtářů vedou k výsledkům docela různým; nemají proto pražádné ceny. Pravdivo je slovo, že pohled náš na svět podobá se vteřinovému pohledu úzkou skulinou na mimojedoucí dlouhý vlak; vidíme právě jen, kterak jede vůz za vozem, víme také snad, že druh druha táhne, jsa také tažen, ale začátku a konce nevidíme, toho třeba se domysliti. Spíše ještě lze zaznamenati doklady pro náš názor. Takovým jest na př. skutek, že na zemi ubyla již $^1/_{17}$ vody (při vzniku hornin). Hvězdářství mluví o tělesech nebeských, která teprve vznikají, ale též o jiných, která jsou na vrcholu svého vývoje a která jej takořka již dokonala (měsíc). Že „zemi neustále teploty ubývá“ (Tisserand), jest u přírodovědců věta beze vší pochybnosti přijatá a vyslovovaná, ačkoli na slunci, dárci to světla i tepla, dosud žádného úbytku nepozorovati. Ale celkem taková pozorování nestačí, tu třeba se přidržeti zjištěných zákonův. A co ty praví, právě jsme slyšeli.

Němečtí materialisté přese všechen ohled k jménům, jako jsou Thomson, Maxwell, Clausius, Helmholtz a jiní zastanci této theorie, důsledku tomu se brání, co mohou; buďto vývody její zcela ignorují, jako na př. Du Prel, aneb je prostě popírají, neb konečně hledají protidůvodů. Též našemu obecenstvu podána tresť onoho materialismu v otázkách kosmologických, a to po způsobu, číslicemi a skutky nápadně vyšňořeném. Není tu kdy, dopodrobna jich uváděti. Nám dostačiž jistý skutek, že Clausius proti všem

námitkám svou theorii exaktně obhájil a jenom novými důkazy potvrdil, a že největší autority přírodovědecké mu přisvědčují.

Naopak jest vědecký soud o přírodoznalství Du Prela na př. ten, že se „sotva kdy zabýval analytickou mechanikou“, že „nezná zákona pádu“ (Epping) a pod., — dosti zajisté smutné vysvědčení pro člověka, který s přírodovědeckého stanoviska chce Boha odstraniti. Jiný protivník, známý Falb, utržil si výčitku, že pro své nahodilé úspěchy je zpovykán, vystupovati co nejsměleji proti předním autoritám, když se mu názory jejich nehodí (W. Meyer). Podobně se má věc i u jiných, jako jest Mohr, Preyer, Reuschle. R. Pictet stanoví sice jakousi výjimku od onoho zákona Clausiova pro ten případ, když energie vniterná tělesa, konajícího pochod okružní, nezávisí na zevnějším dárci tepla, nýbrž uvnitř sama se mění účinky fysikalně-chemickými. Nedosti zjištěná hypothese ta však platí jen abstraktně, když odezíráme ode všech překážek, jichž ve skutečnosti nelze nikdy odstraniti (na př. tření). Ani tak tedy nevznikne perpetuum mobile, jelikož ani chemické částice se nepohybují v naprostém vacuum.

Není nám tu ostatně nic do toho, jak se přírodozpytci mezi sebou potýkají, ale tolik smíme zajisté žádati, aby se výsledky přírodovědy braly od kovářů, ne od kovářičkův; a když tomu naši materialisté nechtějí rozuměti, jelikož by snad museli dáti theismu aspoň v něčem za pravdu, tedy aspoň nám odpustí, že my na ty autority dáme více, než na jejich předpojatou úpornost, jež někdy sahá do frivolnosti. Jinde tak zvaní popularisatoři vědy, jako Flammarion, Falb a pod. stali se už postrachem vědy, u nás ještě v polovědeckých časopisech kvetou.

Má se obyčejně za to, že věci konečné s jedné strany jsou jimi samy o sobě také s druhé, jako prý není holi o jednom konci. Toho jiní nepřipouštějí, pravíce, že na př. v naší záležitosti zcela dobře může pochod světový býti konečný a parte post a přece nekonečný, věčný a parte ante. Dejme tomu, že samo v sobě, metafysicky to není nemožno, ačkoliv jest velmi nesnadno si mysliti, že na př. počet pohybův od věčnosti je dnes už nekonečný a zítra bude ještě nekonečnější, aneb že dvě nebeská tělesa s různou rychlostí se otáčející mají dnes za sebou různý a přece po obakrát nekonečný počet oběhův, a pod. Sv. Tomáš Aqu. takovým důvodům nepřipouští naprosté váhy. Ale se stanoviska přírodovědného lze přece dosti věrojatně dovoditi, že svět, tak jak skutečně jest, není od věčnosti, že vývoj jeho měl počátek časný, a tedy že jest konečný také a parte ante.

Kdyby pochody přírodní byly od věčnosti, tedy by výsledek jejich, úplná rovnováha, nezbytně už byl nastal, t. j. nebylo by žádných pohybů, leč by snad zásoba sil byla nekonečná. Ne-

konečná zásoba sil — NB. materialismus také chce počítati s nekonečností, jež tak málo jest empirická! — předpokládá nekonečné massy aneb nekonečnou rychlost pohybu. Že massy a atomy jejich nejsou nekonečné, poví nám hned každý hvězdář, jemuž se vyskytuje ve všemmíru tolik poměrně prázdného prostoru a tedy možnost daleko větších mass. Rychlost mass tím méně jest nekonečná, neboť ji přírodozpytci vesměs měří a nikde nekonečné míry nenalézají; opravdového nekonečna bez toho nelze měřiti. Ostatně přírodozpytec z vlastního svého výměru o pohybu se může přesvědčiti, že nekonečná rychlost vede k nesmyslu. Rychlost v = poměru mezi prostorem a časem $= \frac{s}{t}$. Má-li býti $v = \infty$, pak jest buď $s = \infty$, t. j. nekonečný prostor se proběhne v konečném čase, což jest nemožno, aneb je $t = o$, totiž konečný prostor se proběhne bez času, v okamžiku, a to je stejně nemožno. Neboť jen $\frac{\infty}{t} = \infty$ aneb $\frac{s}{o} = \infty$ (Gutberlet). A konečně dejme tomu, že nejvyšší pohyb a teplota jest nekonečná (T); jest zajisté ve světě také nižší teplota (T_1). Clausius ve svých výpočtech předpokládá jen, že rozdíl mezi oběma $(T - T_1)$ jest konečný, a že se v čase vyrovná, nic více, a v tom má dojista pravdu. Byť i tedy byl svět nekonečný, tedy budou také pochody světové nekonečné, a tedy se také nekonečná množství tepla neutralisují. Výsledek je tentýž.

Výsledek té theorie o konci a počátku světa má býti překonán „v ě č n ý m o b ě h e m“ (německý „ewiger Kreislauf“). Theorie o něm jsou všelijaké, a kdo nám vyčítá (srv. str. 82.), že tolika různými způsoby dokazujeme jsoucnost Boží, ať se podívá na to zimničné úsilí, zachrániti věčnost světových pochodů, nač ono na všechno připadne (srv. Epping, Der Kreislauf im Kosmos). Společná nauka těch theorií jest asi tato: jest jakýsi konec pochodů světových, ale jest jenom vztažitý, neboť každý konec je zároveň začátkem nových pochodův, a tak to jde dále. Na důkaz se uvádějí všecky možné i nemožné hypothese. Hlavním důvodem ovšem jest, že by jinak bylo nezbytno, uznati nadsvětovou příčinu všehomíra; než by to uznali, raději věří všem jiným smyšlenkám. Míněn-li opravdu nekonečný kruhový oběh, ve kterém se jednotlivé okruhy pohybují, pak je nesnadno si pomysliti, kterak může na př. nynější pohyb býti příčinou minulého; a v okruhu bylo by to třeba předpokládati. Sice je to kruh bez středu, totiž neokrouhlý.

Rozhodná otázka, jak totiž nastalá rovnováha může sama vésti k novému pohybu, řeší se rozmanitě. Z mlhových skvrn povstaly soustředěním skupiny hvězdné, z nich povstanou rozptýlením mlhové skvrny, a tak to půjde dle Du Prela věčně. Nikoli, bez zevnější příčiny to nepůjde, poněvadž druhá mlhovina sama ze sebe nemůže míti tolik energie, co jí měla prvá, neboť mnoho z ní se rozptýlilo za hranice té soustavy do jiných prostorů.

Jiní berou na pomoc jiné činitele, jako přítažlivost, ether, a odtud takovou srážku těles, že se teplota opět zvýší, a z plynových útvarů takto povstalých nové pochody nastanou. Avšak předně se v š e c h n y síly obracejí v teplo, tedy i přítažlivost. I kdyby teplota byla nekonečná, a všecko nekonečné, nekonečný ether přece pořád vyssává teplotu, a sám od sebe, nejsa odnikud přinucen, jí nevrátí; rozprostranivost jeho vzdoruje přítažlivosti až do úplné rovnováhy. Srážka těles ostatně zase nemůže způsobiti tolik tepla, kolik ho bylo ku srážce spotřebováno; nesluší přírodozpytcům tentýž zákon (Clausiův) podle libosti hned přijímati, hned zase popírati, jak by se jim kdy hodilo. Siemensova hypothese o jakémsi samovolném sbírání rozptylované energie, asi jako v recuperatoru plynových kamen, jest se všemi nejasnými předpoložkami velice hypothetická, a přece ničeho nevyřídí ve prospěch věčného oběhu; i když se podle ní hmota co nejvíce rozředí, přece bude pohybu těles překážeti, a to ještě více než ether, to jest bude činnou energii světovou stálým vyrovnáváním zmenšovati.

Snad ale vesmír jakožto celek je vždycky stejný, a jen části jeho se pohybují ve věčném oběhu? Avšak celek sestává jen z částí; když tyto se mění, mění se celek, když ony nejsou věčně tytéž, není jím ani celek.

Konečně ničí věčný oběh sebe sama, jelikož se zakládá na pomyslu rozvoje a pokroku; ten je však při ustavičném kroužení zbytečný a nemožný: co jde pořád dokola, to nepokračuje.

Žádným způsobem tedy není možno zachrániti světového stroje od přirozeného důsledku: kde je změna, tam je počátek a konec, a vše to jest určeno zevnější příčinou. Zřízený stroj jde sám sebou, ale potřeboval někoho, kdo by jej zřídil, a když se sám přirozenými překážkami zastaví, aby jej opět spravil. Tak i zde jest přirozený chod stroje, snad velmi, velmi dávný a dlouhý, ale i zde jsou přirozené překážky: konečně se stroj zastaví, a bez nějakého „přerušení,“ jak to Helmholtz eufemisticky nazval, t. j. bez zasažení zevnější příčiny, chod světového stroje přestane navždy. Co to znamená pro původ a počátek jeho, bylo už objasněno.

---

x ente contingente.

III. Důkaz z nahodilosti věcí.

Jsou věci skutečné a jsou věci možné. Víme, že některé věci, které nyní jsou, byly někdy pouze možné, kdy totiž ještě nebyly skutečné. Věci takové mohou býti a nebýti, jsou nahodilé. Opak nahodilosti jest nutnost. Nutná bytost nemůže nebýti, a to jest možno dvojím způsobem. Buďto jest příčina její taková, že ona jako výsledek nezbytně z ní vyplývá, aneb ona sama o sobě jest nutná tak, že skutečná jsoucnost její náleží u ní k bytnosti a pojmu jejímu; v tomto druhém případě — a to je vlastní nutnost — má důvod své jsoucnosti sama v sobě.

Nahodilá bytost naopak nemá toho důvodu v sobě, neboť byla doba, kdy jí vůbec nebylo, a tedy nemohla v sobě ničeho míti; byla pouze možná, a aby byla skutečná, potřebovala na to bytosti jiné, a to skutečné. Tato byla buď nahodilá neb nutná; byla-li nahodilá, měla důvod své skutečnosti zase v jiné, buď nahodilé aneb nutné.

Nemohou všecky věci býti nahodilé. To by zajisté znamenalo, že všecky byly kdysi pouze možné, ještě neskutečné. Kdyby tomu bylo tak, nebylo by až dosud ničeho skutečného, neboť co jest možno, může se státi skutečným jenom skrze něco skutečného. Potřebí se tedy zastaviti u bytosti, která není nahodilou, která nebyla nikdy pouze možnou, jelikož by nebylo už ničeho jiného, co by ji ve skutečnost uvedlo.

Bytost ona je tedy skutečná, neboť v jednotlivých věcech předchází sice možnost jejich před skutečností, vůbec však nikoli; v celku předchází skutečnost před možností. Je to bytost skutečná, jež nebyla nikdy pouze možná, tedy je věčně skutečná. Takto je sama ze sebe, sama sebou, nemá počátku ani původu mimo sebe, jest nutná, nezávislá a naprostá, kdežto vše ostatní na ní závisí, jest od ní podmíněno. A to jest náš Bůh.

Tyto vývody jsou samozřejmé; i protivníci s nimi souhlasí, až na poslední slovo. Jejich bohem jest něco jiného, než naším. Je to hmota, věčná, nekonečná atd. atd. Podmíněnost a závislost jest ovšem ve světě, ale ta je prý vzájemná; není potřebí se utíkati k bytosti nadsvětové.

Budiž tu opět poznamenáno, že netřeba se dlouho zastavovati u číslic a exaktních prý údajů, kterými protivníci svoji věčnou hmotu obrňují. O začátcích nebo věčnostech přírodověda nemá co mluviti a také o nich ničeho neví. Jí jest dána hmota a vlastnosti její; zkušenost nesahá daleko nazad, a dále přírodověda nesahá. Sám Littré píše, že zásadou materialismu je věčnost hmoty. „Dokud ostáváme při nahodilém, dí dále, při relativním a empirickém, jest naše jistota úplná, a žádná pochybnost jí neotřese. Ale jakmile se kdo pokouší zkušenost překročiti a vztažitou zásadu proměniti v naprostou, překračuje meze lidského ducha a přisuzuje mu názor věčnosti a podstaty, kterého nemá." Tedy pravá věčnost hmoty ani dle positivisty způsobem jejich dokázána býti nemůže, neboť všecky výpočty o hmotě se týkají jen toho úzkého obzoru empirického. My však soudíme z uznaných vlastností hmoty, že ona tou bytostí naprostou býti nemůže, ať si theorie přírodovědecké jsou a budou jakékoliv.

Každá bytost světová, která skutečně jest, jest v nějakém určitém stavu, jejž má buď sama ze sebe, jest-li jí podstatný, aneb odjinud, jest-li jí nahodilý. Volme si kterýkoliv okamžik světové hmoty, buďto z té doby, o které máme nějaké zprávy, anebo z neznámé doby před tím, vždycky byla v nějakém určitém stavu, v jednom z těch, jak je přírodověda vypočítává. V něm pak byla buď proto, že jest jí podstatně vlastní, aneb že jí byl dán. Podstatně vlastní je hmotě pouze hmotnost a co z ní vyplývá. Jinak ale je hmota podstatně setrvačná, t. j. náchylná ze sebe trvati v tom stavu, ve kterém jest, a netečná ke každému jinému.

Předně tedy je hmota netečná ke klidu a pohybu; v jednom z nich nezbytně jest, ale ve kterém, to jest jí lhostejno. Kdyby toho nebylo, měli bychom buď pouze klid anebo pouze pohyb, neboť že tatáž hmota nemůže vyžadovati klidu i pohybu zároveň, jest na bíledni.

Namítá se tu ovšem, že hmotě je pohyb vlastní. Především ale potřebí proti tomu uvážiti, že pohyb jest nějaký určitý. Kdyby tedy pohyb vůbec byl hmotě podstatně vlastní, pak by byl jen jeden druh, směr, tvar atd. pohybu, t. j. takový, jakého podstata hmoty žádá. Pohyby jsou však nesčíslně rozmanité a závisejí na vzájemných poměrech hmotných částic, totiž na poloze, vzdálenosti, tvaru, hmotnosti atd. Žádná částice však sama ze sebe nevyžaduje, aby byla od jiné takto a nejinak vzdálena, aby byla v této a nejiné aggregaci, majíc tento a nejiný pohyb atd. Kdyby se pak namítlo, že právě každé částici její zvláštní pohyb je vlastní a podstatný, totiž podle tvaru jejího, tedy opět se vrací otázka, odkud se vzal ten tvar, že právě tento pohyb s ním spojen. Nepřijmeme-li nějaké zevnější příčiny, která hmotné části jistým způsobem sestavila, aby další pohyb byl možný, jsme nuceni ponechati vše náhodě, a z náhody všecko vysvětlovati. Ale tím se nejenom vzdáváme rozumného myšlení, nýbrž klademe zrovna věc nemožnou.

Vysvětlovati něco náhodou, nemá pro přírodozpytce žádného rozumného smyslu. Jeho odpověď při vysvětlování může rozumně

zníti jen: „příčinou je to a to,“ anebo: „příčiny neznám.“ Běží tu zajisté o nutnou souvislost zjevů, nikoliv o nahodilé styky bytostí, jak se na př. lidé „náhodou“ setkávají. Setkání samo jest ovšem nahodilé, ale že se oba na témže místě najednou octli, pro to měli každý svou příčinu; proto nahodilé to setkání je vlastně pak nezbytné. Tamto ale jest řeč o bezvědomých a mechanických pochodech, jejichžto začátky se mohly díti nesčíslným počtem jiných způsobů. Kdo myslí, že hmotný svět je skutečně nekonečný, pro toho je tato obtíž ještě větší, než pro nás, kteří uznáváme pouze nekonečný možný prostor, t. j. nekonečnou rozmnožitelnost věcí, tak že by se na konec nikdy nedošlo. V každém případě máme obromné množství věcí a částic hmotných, a tedy také tolikrát ohromnější množství možných tvarů, pohybů, směrů atd., kolik jich každá i sebe nepatrnější změna může míti v zápětí. Mathematikovi tedy bude pravděpodobnost, že všecko to se náhodou právě takto stalo, ohromně nepatrná, t. j. žádná, a přírodozpytec jest nucen mu dáti za pravdu, že by ten určitý, skutečný případ jistě nebyl nastal, kdyby vše bylo ponecháno náhodě.

Ať tedy hmotě připisují co chtějí, jakoukoli nekonečnost a jak se všecky ty zázračné vlastnosti její jmenují, ona sama ze sebe nevyžaduje určitého utváření, a jelikož nějak utvářena býti musí, když vůbec existuje, tedy žádá pro oboje, i pro svoji jsoucnost i pro takovouhle určitou jsoucnost příčiny mimo sebe.

„Mimo sebe“ žádá hmota své příčiny, tedy příčiny nehmotné, jednoduché. Nemůže jí býti nějaká síla přírodní, poněvadž taková síla jest nezbytně vázána hmotou, a hmoty právě ještě nebylo. Nemůže jí proto býti nějaká světová duše neb vůle nebo bezvědomý pud, neboť nemají v čem působiti, nemají ještě žádného podkladu své činnosti. Samy ze sebe pak ho provésti nemohou obyčejnou cestou přírodní nutné souvislosti, neboť nemají ani žádného podkladu své jsoucnosti, nemají v čem býti. Světová duše i vůle i pud zajisté potřebují něčeho, co by bylo oduševněno neb co by chtělo neb co by bylo puzeno; toho však není.

Všecky monistické choutky se přírodovědcům pomalu zmrzují. „Pokud rozum náš tvoří pojem řádu a soubor zjevů jemu podřizuje, žádá jednoty pouze v čele celku; ale prvý úkon tohoto nejvyššího jednoho jest nezbytně differencováním, které pokračuje do nekonečna. Naproti tomu ve světě zkusných zjevův odtud povstalém nenajde monismus nikde místa; zde jest všude pluralita a nekonečná vzájemnost“ (Rümelin). Není vůbec jediného základního zákona ani jediné základní síly, na kterou jakožto immanentní příčinu by bylo lze všechno uvésti. Tedy žádná věčná nutnost hmoty a jednoho zákona jejího. „Od slepé nutnosti metafysické

nevzejde rozmanitost věcí. Celá místní a časová různost věcí a přírodnin může vzejíti pouze od ideí a vůle bytosti, nutně existující,“ praví v témže smyslu už Newton.

Příčina hmoty i utváření jejího tedy je čirý, samostatný, na hmotě úplně nezávislý duch. Ten pak neprovedl ze sebe hmoty přírodním pochodem vývoje, neboť mezi duchem a hmotou není přírodní souvislosti; jsouť to bytosti naprosto protivné ve svých přívlastcích. Přirozeně nemá hmota v duchu žádného důvodu ani podobenství. Způsob tedy, jakým onen duch hmotu a utváření její provedl, je naprosto transcendentní, od přírodní činnosti zcela rozdílný. My to nazýváme stvořením, a stvořiti jest nám tolik, jako z ničeho něco učiniti; a to přisuzujeme Bohu svému, který pouhým úkonem své vůle hmotu stvořil.

Rozbor úkonu tvůrčího bude nám podati jinde. Zde dostačí uvésti jen tolik, kolik jest potřebno k bližší charakteristice naší prvé příčiny všehomíra. Jsou to stejné výsledky, jako při důkazech dřívějších, jenom z jiné strany plynoucí. Příčinou tou nemohla býti, jak jsme uviděli, slepá náhoda ani slepý pud; byl to rozumný a volní duch, jenž mezi nesčíslnými možnostmi jednu skutečnost věděl a vybral. Skutečnost ta nevyplynula z něho nutně; tedy je to duch s vůlí svobodnou. Úkon té svobodné vůle nevztahoval se k něčemu zevnějšímu, neboť ničeho ještě nebylo; byl to úkon docela immanentní, jehož cílem však bylo něco zevnějšího. Toto jest nahodilé: bylo napřed možné, v mysli a vůli božské majíc důvod své možnosti, a pak se stalo skutečným; příčina jeho jest něco nutného, ne však nutně takto působícího. Všecky úkony její jsou nutné, pokud zůstávají čistě vniternými; cíl jejich zevnější už není nutný, jelikož by jinak příčina ta byla vázána něčím, co ještě není. Příčina ta má důvod své jsoucnosti sama v sobě. Její pojem jest, že nemůže nebýti, tedy jest nutně skutečná a věčná. Obraz i úkon stvoření jest rovněž nutný, jelikož Bůh nezbytně a věčně ví, co může býti a co on chce, aby bylo; avšak věčný ten úkon vůle měl ve svém obsahu, aby cíl jeho, stvoření, nastal v čase, vlastně s časem.

Co samo ze sebe bytuje a jest nutné, na ničem nezávislé, to je také naprosto neobmezené. V náboženské i ontologické mluvě se tomu říká nekonečnost a nejvyšší dokonalost; „Bůh jest sám od sebe nejdokonalejší bytost.“ Dokonalostí rozumí se tu každá realita, každý přívlastek, jenž je skutečně něčím. Bytosti oné nikdo neurčuje míry a počtu dokonalostí, ona má všechny sama ze sebe, jako že jest. Ona však určuje všecko ostatní, co není samo ze sebe, a poděluje je podle nejvyšší svobodné vůle své. Neobmezené jest množství možných věcí a realit. Bůh je všechny zná a některé uskutečňuje, některých pak nechává pouze možnými. Jest vševědoucí a všemohoucí, mohoucí

totiž všecko, co jest možné, co jeho nekonečnému umu jest myslitelné. Jelikož tedy se možnost nikdy nevyčerpá, nedosáhne počet skutečných věcí nikdy počtu všech možných; jest i Bohu samému nemožno vyčerpati svou všemohoucnost, jelikož je to protirozumné. Nekonečnost světová jakákoli nedosahuje a nedosáhne nikdy vlastní nekonečnosti Boží. Ale Bůh veškeru možnost obstihuje; on všecko ví a všecko může. Že něco jest možné, spočívá v jeho porovnatelných vespolek vlastnostech, ale vlastnosti ty jsou napřed myšleny nekonečným umem, umem Božím, a v něm je důvod jejich metafysické pravdivosti a aspoň idealní jsoucnosti. —

Vývody zde jenom naznačené jsou nemálo obtížné a nezdají se proto míti velké apologetické ceny, jelikož jich málokdo dovede do konce sledovati. Zmíněny však tu býti musely proto, že se v t. ř. prostonárodních spisech nebo přednáškách podobné pojmy vyskytují se zřetelným úmyslem, vydati je jakožto nepřekonatelné záhady a tedy — tak se hned soudí — nesmysly obecnému výsměchu. Známoť, že t. ř. vesničtí filosofové, jistým lidomilům tolik oblíbení, velice rádi se v takových záhadách probírají; že jich pak ovšem nedovedou řešiti a končí absurdnostmi, mají smíšky při sobě. Tím ale není řečeno pranic. Jako výtečný strojník nepotřebuje znáti theoretických předpoložek, na kterých se soustava stroje zakládá, tak ani každý theista nepotřebuje znáti těchto nejvyšších spekulativních rozborův a přece nepřestává proto býti theistou. Posměchu pak vydáno může býti všecko, a čím je to vznešenější, tím snáze; jen že se potom posměváčci vlastně posmívají sami sobě, svému nerozumu, nikoli věci. Žádná exaktní věda není ve svých nejvyšších položkách tak jista a takovou železnou důsledností obrněna, jako tyhle věty o poměru možných a skutečných věcí k nekonečné aktualitě Boží.

IV. Důkaz z rozmanitosti věcí.

Mezi věcmi jest velká rozmanitost. Srovnáme-li jedny s druhými podle téhož měřítka, na př. jak jsou dobré, pěkné atd., znamenáme u nich různé stupně. O takovýchto stupních může býti, jak sv. Tomáš Aqu. praví, jen potud řeč, pokud se jimi vystupuje k nějakému vrcholu téže vlastnosti, kterou ony různé věci mají v různé míře. Je tedy něco nejlepšího, nejpěknějšího atd., to jest takového, o čem lze prostě a naprosto říci: to je dobré, pěkné atd. v tom smyslu, že celý pojem dobrého, pěkného atd. je v tom obsažen a vyčerpán. O tomto superlativu se pak může říci, že

on zvolenému měřítku zúplna odpovídá, ba že je měřítkem samým. Shrňme pak všechny vlastnosti věcí a stopujme je až k jejich superlativům, tedy dojdeme k nejvyšším dokonalostem toho kterého druhu, tedy na př. k nejvyšší dobrotě, k nejvyšší pravdě, k nejvyšší kráse, k nejvyšší příjemnosti a jsou-li ještě jaké jiné takové přívlastky. Všechny ty nejvyšší dokonalosti dohromady pojaté dají nám ideal nejvyšší dokonalosti vůbec.

Z dějin filosofie je známo, že tento postup zavdal podnět k t. ř. ideologii, která si představovala nejvyšší přívlastky věcí jakožto bytosti někde samostatně jsoucí. Zcela nesprávným ten myšlenkový chod zajisté nebyl. Dokonalosti věcí, dejme tomu na př. pravdivost, jsou zajisté něco skutečného; pravdivá věc na př. je ta, která se shoduje se svým vzorným pojmem, se svým pomyslem. Když tedy je to něco skutečného ve věci samé, ta přiměřenost s jejím pomyslem jest jakousi předností věci, tedy souzeno dále, že také nejvyšší stupeň přiměřenosti té, t. j. úplná shoda, úplná totožnost bude něco skutečného, tak že pomysl a věc budou úplně za jedno, a to pak bude měřítkem všeho v tomto směru, co se týká pravdivosti; bude to pravdivost a pravda sama.

Důkaz náš sestrojuje se jinak, a to opět tím způsobem, že se tážeme po příčině těch dokonalostí a různých stupňův jejich. Za tím účelem potřebí napřed poznamenati, kterak se ty různé stupně dokonalostí vlastně mají a co značí. Ontologie klade každou positivní vlastnost za „bytost," neb „jestotu," jelikož to opravdu něco jest; teplota na př. jest (ontologicky) něco v teplém tělese, jest vlastnost a bližší určení tělesa. Každá taková vlastnost tedy blíže určuje svůj podmět a dává mu více jestoty; a v tomto (ontologickém) významu mluvíme tu o stupních vlastností neb dokonalostí. Teplejší těleso na př. má — co do teploty — více jestoty nežli méně teplé, jelikož má něco, čeho toto poměrně nemá.

Rozšíříme li srovnání svoje na více druhův a rodů, tedy uzříme další a značnější rozdíly. Mezi přírodninami najdeme bytosti v tom neb onom směru dokonalejší, mající v tom směru více jestoty; krystal na př. v jistém směru má více jestoty nežli hmota beztvárná. Jděme ještě dále, tedy má člověk více jestoty nežli zvíře, toto více než rostlina, a ta více než nerost. Čím to? Nikoli tím, že by člověk jako člověk byl vždy nejdokonalejší z pozemského tvorstva; krystal zajisté, jest li čistě utvářen, je ve svém způsobu dokonalejší než každý člověk. Bytnost tedy a podstata sama těch stupňů nečiní, neboť každá bytnost je ve svém způsobu jediná a tedy nejlepší. Nečiní toho rozdílu však ani jsoucnost (existence) sama o sobě: co jest, to jest — ani více ani méně nelze o tom říci. Zde běží o poměrnou ontologickou cenu věcí, měřenou jediným společným měřítkem reality, pokud

totiž o nějaké existující bytnosti lze více nebo méně říci: je to n ě c o. A to opět závisí na tom, pokud o jejich jednotlivých přívlastcích a součástkách lze říci, že jsou něco, že znamenají něco positivního. Takto tedy jest ovšem ústrojný útvar rostlinný mnohem více něco než kámen, atd.

Stupně věcí tedy povstávají odtud, že každá z nich, ač sama ve své bytnosti jest úplně dokonalá, odpovídajíc pomyslu svému, přece vzhledem k jiným má buď více neb méně než ony. Vzhledem k vyšším totiž má nějaký nedostatek (t. ř. negaci) té vlastnosti, která právě tyto činí vyššími; tento nedostatek jest ontologicky n i č i m, jest opakem jestoty. Těleso neústrojné na př. má vzhledem k ústrojnému nedostatek ústrojnosti; tento nedostatek jest pro těleso ústrojné ničím, a toho nedostatku jest ono prosto.

Ideal ontologické dokonalosti je ten, jenž nemá v sobě žádného „nic," žádného nedostatku v jakékoli možné dokonalosti. Tam jest všechno „něčím," všechno jest positivní jestotou; bytost ona vůbec je prostě jestotou. Vše, co znamená ontologicky nějakou přednost, je v ní sloučeno, tak že nemůžeme o ní nic lepšího říci než: ona jest, není v ní žádná negace. Stěžujeme si na př. často, že duch náš je tak obmezen místem a tělem naším, ačkoli právě duchem rozumným, jednoduchým tolik vynikáme nad duši zvířecí, jež jest úplně vázána na tělesnost, a tím více nad pouhý ústrojný život. Nuže, nedostatek té neobmezenosti dává vyšší stupeň jestoty. Odmysleme si také v jiných směrech, v rozsahu i hloubce, každou hranici, každý nedostatek, a máme bytost naprosto dokonalou, jejíž pojem a výměr zní: j e s t.

Takto je to pouhá abstrakce. Že však taková bytost také s k u t e č n ě b y t u j e, vyplývá nezbytně z úvahy, která na počátku tohoto důkazu naznačena byvši, v dalším provedení dospívá k bytosti naprosto dokonalé, k Bohu našemu.

Různé stupně dokonalosti mezi věcmi, srovnávanými v témže vzhledě, vedou k nějaké dokonalosti, v tomto vzhledě nejvyšší, tedy k dokonalosti vztažitě nejvyšší. Stopujeme-li všecky různé dokonalosti věcí až k jejich vrcholům, dojdeme k souboru všechněch relativně nejvyšších dokonalostí. Soubor tento značí spojení všeho, o čemkoli se může v pravdě říci, že je to něco; tedy je to spojení veškeré reality, je to bytí samo.

Nastává otázka, odkud se věcem dostalo těch různých dokonalostí. Buď mají tu určitou míru svého bytí samy ze sebe, jelikož jí žádá jejich pojem a bytnost, aneb odjinud.

Ze sebe jí všecky nemají. Neboť každé bytí jest jenom jedno, nemajíc samo o sobě žádných stupňů; teplota na př. jest o sobě jenom jedna, moudrost jest o sobě jenom jedna. Kdyby tedy nějaká věc sama ze sebe vyžadovala k pojmu a bytnosti

své nějaké reality vůbec (na př. moudrosti), tedy ji může míti jen celou, nikoli z části. Kdyby však vyžadovala k pojmu a bytnosti své právě této části oné reality, tedy ji může míti právě jakožto tento svůj podíl z celku. Ale pak nebude nikdy různých stupňů téže dokonalosti, nýbrž veškery věci, které mají tutéž bytnost a pojem, budou také úplně stejné, jelikož tato míra dokonalosti prý náleží k jejich bytnosti. Toho však není; věci stejného pojmu přece se liší svými stupni dokonalosti. Tedy je mají odjinud určeny.

Dejme tomu však, že právě ta různost náleží k podstatě věcí, a že právě tyto rozmanité věci s těmito určitými stupni svých dokonalostí nutně samy ze sebe bytují. V tom případě by nezbytně bytovaly všechny m o ž n é věci se všemi m o ž n ý m i odstíny dokonalostí; neboť není proč klásti jen právě tyto stupně za jsoucí a nutně ze sebe jsoucí, leč bychom přijali někoho, kdo právě jenom tyto do jsoucnosti povolal. I kdyby pravda bylo, že všechny možné stupně dokonalostí jsou uskutečněny, i v tom případě by byla nejvyšší a nejdokonalejší bytost — jakožto stupeň nejvyšší — nezbytnou. Toho však není; jsou ještě mnohé jiné nesčetné stupně možny. Nezbytně tedy jest někoho potřebí, kdo z možných stupňů některé vybral a uskutečnil.

V řadě různých dokonalostí jest na nižší dokonalost vždycky potřeba vyšší jakožto příčiny, nikoli naopak; sice bychom kladli účinek (vyšší stupeň dokonalosti) bez dostatečné příčiny. Postupujeme li vždy výše, shledáme konečně, že jenom nejvyšší dokonalost může býti příčinou všech ostatních, pod ní stojících, jako na př. oheň, jsa nejteplejší, je příčinou veškeré ostatní teploty (sv. Tomáš Aqu.).

Je tedy nějaká nejvyšší a nejdokonalejší bytost, která všem věcem míru dokonalosti ze svého nevystihlého bohatství určila a udělila. Tu bytost nazýváme Bohem.

Důkaz ten, poněkud abstraktní, bylo potřeba šířeji rozvésti. Komu ty ontologické pojmy jsou na snadě, tomu se také důkaz docela zjednoduší. Jsou různé stupně ontologické dokonalosti mezi věcmi. Různé stupně předpokládají nezbytně vrchol a plnost příslušných dokonalostí, kterážto plnost jediná může býti příčinou všech nižších stupňů. Tedy jest nějaká nejdokonalejší bytost, která jest původem veškeré dokonalosti.

Jedna a nejpřednější vlastnost bytosti té jest už tím vyslovena: jest to bytost ontologicky, in genere entis n e j d o k o n a l e j š í, jak jsme si ideal bytosti takové právě nakreslili. Je to bytost s k u t e č n á, neboť příčina pouze myšlená nemůže provésti účinků skutečných; a různé dokonalosti věcí jsou právě skutečné. Je to bytost o s o b n í. Z možných dokonalostí zajisté

vybrala docela svobodně jenom některé, nejsouc k tomu nucena ani ze sebe, ani od věcí: ze sebe nikoli, poněvadž by pak byla nucena prováděti jenom věci nekonečně dokonalé; od věcí nikoli, poněvadž ony nevyžadovaly své jsoucnosti s tím neb určitým stupněm dokonalosti. Výběr ten předpokládá, že jí možnosti byly známy. Konečně je to bytost všemohoucí, protože tvůrčí, která totiž mocí svou překonala a odstranila nekonečnou propast mezi ničím a něčím.

V důkaze tom se nejlépe osvědčuje přirozené poznání Boha. Z vlastností a dokonalostí tvorstva totiž soudíme o vlastnostech a dokonalostech Božích; počínáme si však při tom různým způsobem, podle toho, jaké ty stvořené vlastnosti jsou. Jsou-li to dokonalosti prosté, jako na př. moudrost, život a pod., tedy je o Bohu vyslovujeme prostě tak, jak znějí, jelikož celý a pravý pojem jejich jenom v Bohu jest uskutečněn: Bůh jest moudrý, jest moudrost, lidé pouze mají podíl v moudrosti. Jsou-li to dokonalosti smíšené a vztažité, tedy si od nich odmyšlíme stránku nedokonalou. Toto se děje tím způsobem, že buď nedokonalost prostě popíráme, na př. když zoveme Boha nekonečným, nepochopitelným, aneb stránku nedokonalou odstraňujeme tím, že dokonalou stupňujeme, nazývajíce Boha na př. vševědoucím, všemohoucím, nejsvětějším atd. Všechno pak usuzování toto jest neseno přesvědčením o příčinnosti, jehož prostý výraz jest: „nikdo nedá, čeho nemá", a: „Bůh má víc, než rozdal".

Podle toho soudíme tedy zcela správně, že všecky dokonalosti tvorstva jsou nějak obsaženy ve Tvůrci, ale to různým způsobem. Prosté dokonalosti, jako na př. moudrost, jsou v něm formálně tak jak jejich plný a pravý výraz a pojem udává: Bůh jest moudrost, prostě řečeno, beze všeho dalšího určení. Smíšené dokonalosti jsou v něm potud, pokud jsou pouhými dokonalostmi, bez příměsku negativního. Tak na př. vědění jest v něm způsobem nade vše vynikajícím, bez obmezení co do rozsahu, co do času, co do trvání; nevzniká v něm námahou, reflexí, sousudkem atd., ani nezaniká zapomínáním. Tak i přívlastky tvorstva, kterých Bohu zpříma upíráme, na př. hmotnost, jsou v Bohu nějak obsaženy, totiž v jeho nekonečné moci, která všem možným možnostem jest přiměřená, aequivalentní, a ještě je nekonečně přesahuje. Kterak to všechno jest, toho ovšem zúplna nechápeme, a tím méně si toho dovedeme představiti, jak někteří nerozumně žádají; že však tomu tak jest, k tomu nás vede nepředpojaté přemýšlení, chceme-li se vyhnouti nezbytným jinak absurditám.

Ex ordine.

V. Důkaz z řádu věcí.

Povšechný názor světový doceluje se posléze úvahami o řádě a řízení světa. Největší přírodozpytci rádi při nich prodlévali, jelikož se jimi podrobné bádání důstojně zakončuje. Úvahy takové zajisté povznášejí mysl člověka tam, kam ona ve své vědychtivosti sama touží, totiž k povšechnému a celistvému přehledu. Zde teprve lze mluviti o vlastní soustavné vědě ku které drobná práce sbírá jen látku. Zde teprve se objevuje úplná souvislost příčin a účinků. Zde teprve jako z vyššího hlediska obzíráme směry světového dějstva, kteréžto přese vši rozmanitost, ba i zdánlivou zmatenost, vystupuje takto před námi jakožto velkolepá spořádaná soustava, vznikající a zanikající ve věčném tvůrčím slově a projevující jeho nekonečnou moc a slávu.

Již z těchto důvodů není pravda, že by vyšetřování příčin účelných bylo neplodné (Bacon Verul.). Zbytečno, ba i škodlivo jest pouhému přírodopisci, dokud ostává pouhým přírodopiscem, jemuž náleží vyšetřovati a seřaďovati podrobnosti. Avšak i on chce býti vědcem, a co více, i on chce býti po svém způsobu člověkem. I on hledá vědecké soustavy, a dále, poslouchá-li rozumu a svědomí svého, i on hledá dovršení světového názoru. Toho mu jeho seznam a třídění nerostů, rostlin a živočichů — podle sloučenin, tyčinek a zubů — nikdy nepodá; a spokojí-li se s tím, pak jest i jako vědec i jako člověk nanejvýš hoden — politování. Komu ale namáhavá práce tato jest jen průpravou a stupněm k vyššímu rozhledu, k idealnímu pojetí veškerenstva, ten pracoval velice plodně.

Nám zde běží především o nejvyšší výtěžek, jehožto lze z pozorování přírody nabýti: o jsoucnost bytosti, ve které veškerenstvo mělo dostatečný důvod svého počátku a bytí, ve které by však také mělo svůj dostatečný cíl. Viděli jsme zajisté, že je tu jakýsi vývoj, a každý vývoj má přirozeně svůj počátek i konec. I veškerenstvo bude míti asi nějaký konec, měvši svůj začátek vývoje; ba tento konec lze ještě „exaktněji" dokázati než onen začátek, jak jsme se přesvědčili. Nastává tedy otázka, zdali dostačí rozumnému myšlení, konec ten prostě konstatovati, jako při jistých událostech řekneme zcela lhostejně: je konec, je po všem, jdouce pak spokojeně dále — aneb smíme li a máme-li v něm spatřovati zároveň jakýsi předurčený a zamýšlený cíl. V tomto druhém případě by se dějstvo přírodní vysvětlovalo ne pouze jako řada událostí, po sobě a ze sebe jdoucích, nýbrž jako řada s určitým úmyslem a za určitým účelem takto sestavená.

I při sebe menších věcech a událostech se mimovolně tážeme, nejen odkud se vzaly, nýbrž také, nač tu jsou. A věci samy

otázky té neodmítají jako neoprávněný nárok, nýbrž ještě samy k ní vybízejí. Při vývoji zajisté je zcela zřejmo, že jeden stupeň slouží druhému. Nejinak jest i při věcech o soustavách. Vždyť na tom poměru se právě zakládá příčinné dějstvo přírodní, a jenom na tom základě jest možna věda přírodní. Každý děj takový má jistý svůj vrchol, jenž jest částečným cílem. Nevnášíme tedy svých předpojatých pomyslů do přírody, když tu mluvíme o *účelnosti* věcí a pochodů; spíše naopak si je odtud odvozujeme a dokládáme. Majíť ony mezi sebou skutečně takový vztah, že jedna směřuje ke druhé, právě tak, jak jsme viděli jednu z druhé vznikati. Soustava zjevů přírodních a soustavná věda o nich nevyslovuje nic jiného, než právě to, že jest jeden pro druhého. Bylo by tedy velice divné, kdyby celek takovéto účelnosti neznal, kdybychom se při něm nesměli ptáti, nač že tu jest.

Ale konečně, kdyby někdo tohoto posledního účelu všehomíra nechtěl uznati, můžeme ho prozatím nechati při jeho odporu. Spokojíme se zatím se zmíněnými vztahy mezi jednotlivými věcmi a pochody přírodními, vyšetříme je zevrubněji a vyvodíme odtud nezbytné důsledky o původu vztahů těch.

Řád zajisté není nic jiného nežli vztah jednoho ke druhému. Vztahy takové jsou velmi rozmanité. Celkem však je lze označiti jakožto poměr *závislosti* a *podřízenosti*; tak účinek závisí na příčině, nižší na vyšším atd. Jsou bytosti, které si toho jsou povědomy, a jsou jiné, které o tom nevědí ničeho. Ani my konečně neumíme pověděti, v čem to vlastně záleží. Podle nynější přírodovědné mluvy říkáme, že věci přírodní jsou opatřeny a ovládány *silami*, neb ještě moderněji řečeno, různými tvary energie, činné síly; tyto pak jsou ve svém působení jaksi stálé, zachovávají jakousi *zákonnost*. Jedna věc sama ze sebe neprojevuje žádné síly; k tomu potřebí nějakého popudu, tedy alespoň dvou věcí. A tímto již jest dán nějaký vztah mezi nimi. Povaha jeho se ovšem řídí povahou věcí, jelikož každá věc působí podle své přirozenosti a bytnosti; agere sequitur esse — činnost se řídí bytností, říkávali staří.

Stálost a zákonnost přírodních zjevů je tedy dána tím, že povaha věcí je stálá. Zjevy ty vznikají, když věci spolu přicházejí do styku. Na tomto základě je přírodozpytci možno, vypočítati už napřed jisté zjevy, když uvede takové a takové věci v takovýto poměr. Příroda sama jest právě soubor věcí a styků jejich; pokud známe povahu věcí a poměry jejich, známe také „život“ přírody. Život ten se nám jeví jakožto něco stálého, řízeného určitými zákony. Není to nic jiného nežli *řád přírodní*, v němž vidíme jistou pravidelnost zjevů; podle ní soudíme o vlastnostech věcí a o tom, jak se vlastnosti ty navzájem k sobě chovají.

Řád tento jest nám dán. Není snad zvláště sestaven neb někde vyvěšen, ale vůbec se zachovává. Jest věcem vetvořen. Podle něho věci samy sebou jsou takto seřaděny, z toho seřadění vyplývají jisté účinky, jež opět mají v zápětí jiné události, jiné skupiny atd. Tím, že jsme zvykli, vídati to vždycky stejně, býváme ukolébáni v domněnce, že jinak ani býti nemůže. Dokud tato domněnka zůstává podmíněčnou, dokud totiž přírodní pravidelnost a zákonnost klade za nutnou s tou podmínkou, že tytéž věci za stejných poměrů se stejně budou chovati, dotud je zcela správná. Jestiť to právě ona t. ř. jistota fysická, že v této nám známé přírodě, dokud půjde vše přirozeným chodem, tedy bez nějaké zvláštní mimořádné příčiny jinak nebude.

Avšak, abstraktně mluveno, mohlo by jinak býti. Celý ten řád zajisté spočívá na jistých poměrech prvků. Poměry tyto jsou zcela nahodilé, neboť prvky jsou si navzájem zcela lhostejné; nežádají ze sebe, že by měly toto místo zaujímati, v této vzdálenosti atd. Považme nyní ohromné množství na př. těch t. ř. atomů, lze li o jakých mluviti. Dále považme několikrát ohromnější počet všech možných případů, jak se ty atomy mohly skupiti. A právě jen tento jediný případ nastal. Čtyřiašedesát kamínků, z nichž pokaždé osm je stejně zbarveno, položeno do schránky; odtud se mají na slepo vybírati po jednom tak, aby vždy těch osm stejně zbarvených šlo po sobě — v jakémkoli pořadí těch osmerkových barev (L. Seidel). 312290 septillionů pokusů třeba prý učiniti, aby ten příznivý případ nastal. Kdyby tedy 1000 millionů lidí neustále každý pro sebe tyto pokusy činili, jeden pokus za vteřinu, potřebovalo by na to oněch 1000 millionů lidí 10 quintillionů let, aby onen příznivý případ snad nastal. Aneb dle jiného výpočtu, kterým se předešlý znázorňuje: kdyby zatím takové koule, jako jest naše země (asi quintillion krychlových millimetrů), ubývalo za rok vždy jen o millimetr, tedy budou pokusy ony trvati tak dlouho, že by zatím koule taková devětkrát zmizela. A to vše při čtyřiašedesáti pouze kamínkách! Při výpočtu skupin atomových měli bychom podle počtu o pravděpodobnosti ve zlomku za čitatele nějaké určité číslo (a) příznivých případů, za jmenovatele pak číslo neurčité všech možných případů $\left(\frac{a}{\infty}\right)$; pak jest pravděpodobnost, že tento určitý příznivý případ nastane, $= 0$, t. j. případ ten sám sebou jistě nenastane. A neurčité číslo to (∞) smíme v našem případě položiti plným právem, jelikož atomův je tolikė množství, možnost seřadění ve trojím směru prostoru, v rozličných vzdálenostech tak veliká, a konečně, což také důležito, neběží tu o jeden příznivý případ, nýbrž o stálé zachovávání toho příznivého poměru.

Všude jinde by věda uznala, že takový poměr je sám ze sebe nemožný. V našem předmětě však stůj co stůj má vypomoci náhoda nebo pravidelný vývoj. Náhoda v tom smyslu, jako na př. z velice četných losů v loterii přece hned napoprvé může býti vytažen příznivý, jest pro vědu odbyta zmíněným počtem o pravděpodobnosti. Rozumí-li se náhodě tak, že příroda činila nazdařbůh pokusy, až se jí jeden poštěstil — času prý na to měla dosť, — tedy jest počet ten jenom o něco složitější, vede však k témuž výsledku, že pravděpodobnost onoho konečného uhádnutí jest = 0. C. Gutberlet se tím důkazem obšírně obírá v „Natur und Offenbarung" (sv. 17.). Číslice ty by málokoho zajímaly, tedy k nim budiž jen poukázáno.

Samo slepé provádění pokusů však jest u přírody protimyslné, neboť předpokládá, že příroda k nějakému cíli, k příznivému totiž výsledku směřovala; toho však náhoda nečiní, jelikož je právě slepá, neznajíc, co je příznivé a nepříznivé. Samými nepříznivými pokusy zajisté by snadno byla mohla učiniti následující příznivý úplně nemožným.

Vývoj předpokládá jistý směr a jisté zařízení v začátcích. Nastává tedy otázka, odkud ono počáteční zařízení, aby pravidelný vývoj byl z něho možný. A k té otázce opět lze odpověděti náhodou, kterou jsme právě odbyli, aneb uspořádáním, ve kterém se octly částice buďto samy ze sebe aneb z popudu zevnějšího.

O samovolném vývoji vůbec nám bude jinde více jednati. Snaha, vysvětliti jím nynější stupně tvorstva, byla by sama o sobě vědecká, spoléhajíc na zásadě, že daný obor se nemá překračovati, dokud není nezbytně potřebí, a vysvětlování že se má co nejvíce zjednodušovati; bytosti prý se nemají bez příčiny rozmnožovati, říkají staří. Vývoj anebo zřetelněji rozvoj na oko ukazuje vždycky pokrok od jednoduššího ke složitějšímu. Mýlil by se však, kdo by z toho soudil, že se proto vysvětlování čím blíže k začátku tím více zjednodušuje. „Tím, že každý jev v každém okamžiku jest účinkem mnohých příčin a zároveň příčinou mnohých účinkův, a tím, že často dva pochody vedle sebe jsoucí se navzájem podmiňují (na př. dýchání živočichův a assimilace rostlin), tím se řady příčin, ode všech zjevů přírodních vycházející, nekonečně rozvětvují a proplétají . . . Problem místo co by se zjednodušoval, stává se spletitější . . . quot effectus, tot causae, kolik účinků, tolik příčin, t. j. řady příčin, jdoucí ode všech jednotlivých účinků přírodních nazpět, jdou vedle sebe rovnoběžně, aniž se uvnitř běhu přírodního sbíhají" (Wigand). Nepodává tedy ani rozvoj pražádné záminky k domněnce, že by snad někdy, před nekonečnými věky bylo částic hmotného světa mnohem méně, a tedy mezi nimi hříčka náhody nebo samovolného styku mnohem snadnější. Semínko je mnohem menší nežli strom

z něho vzrostlý, ale skrývá v sobě neméně, ne-li více tajů než on, a není ono samo původem stromu, nýbrž potřebuje na to působení zevního, mnohých jiných činitelův.

Samovolné skupení hmotných prvků podle vlastních a vniterných sil jejich pošinuje otázku po původci řádu jen trochu nazad, ale neodpovídá k ní dostatečně. Předně bylo mnoho jiných prvků možných a bylo mnoho jiných poloh, směrův a poměrův jejich možných. Tento určitý řád ale vyžadoval jistý počet a jisté utváření, aby přírodní pochody vůbec nastaly a jedna část jejich nerušila druhých. To se zase může vysvětliti jenom náhodou aneb zevnějším původcem.

Náhoda však nezná vlastností prvkův a nemůže se jimi říditi. Vlastnosti ty samy o sobě nesměřují k tomuto určitému řádu, neboť nejsou stejného druhu; zákony jejich zajisté jsou rozmanité a jen v určitých poměrech nastává rovnováha. Tou rozmanitostí ba i růzností zákonů roste také zmatek mezi prvky, není-li nikoho, kdo by je řídil: šťastná náhoda je tu nemožná. Ale i za těch určitých poměrů, za těch určitých sil mohly by nesčíselné zjevy přírodní jinak býti aneb vůbec nebýti; náhoda nedovede jich předvídati a podle toho zaříditi celek tak, aby se při protivných silách řád udržel a — jelikož dějstvo přírodní pozůstává v neustálém porušování a vyrovnávání rovnováhy — trvale zajistil. Přírodověda pátrá neustále po jediném základním zákoně hmotného dějstva, ale bez jistých modifikací, ba i protiv, se z něho nikdy dějstvo nevysvětlí. Žádný zákon však sám sebou modifikací neustanovuje, a protivou se dokonce ruší: není-li nikoho, kdo by zákon ten vhodně řídil, nastane jen zmatek, nikdy pořádek.

Pantheismus, hylozoismus, panpsychismus proto položil do hmotného dějstva oživující základ, jenž by je řídil. Jest-li tím míněna nějaká přírodní síla, která nutně takto působí a stroj žene, pak není zjevno, proč právě tento v celku i částech tak nahodile sestavený stroj bytuje, a ne jiný, složitější neb jednodušší, jak by byl nesčíslněkrát ještě možný. Jest-li to však síla o sobě nehmotná, jednoduchá, pak z ní ve světě máme bytost hmotně-duchovou, což jest asi tolik jako čtverhranný kruh neb horký led, když jí nepoložíme zároveň za bytost samostatnou, která jest nad světem. —

Mluvili jsme dosud o tom, kterak světový řád nemohl povstati leč od nějaké zevní příčiny. Že ve světě skutečný řád panuje, o to se snad nebude nikdo příti, přírodoznalci nejméně. Nastává jen úkol, řád ten si lépe prohlédnouti a důsledky další odtud vyvoditi.

Řád, jak praveno, je vztah druha ke druhu. Uskutečnění příznivého vztahu jest účelem jednoho i druhého, pokud k sobě

mají náležeti. Tak na př. k hodinám se sestrojí dvě různá kolečka, k sobě přizpůsobená tak, aby z nich povstala část hodinového stroje. Rozebíráme-li tento příklad, pro znázornění světového stroje obvyklý, tedy máme: dva kusy (stejného neb rozličného) kovu; z nich se mají sestrojiti kolečka do sebe zasahující; kolečka ta se skutečně sestaví a ve styku s jinými přístroji povstane hodinový stroj a jistým popudem se octne v chodu. Máme zde předně předměty k sobě zcela lhostejné; jsou to jakési atomy hodin, ony kovové kusy totiž. Co se z nich má státi, totiž kolečka, jest účelem jejich a úmyslem řemeslníkovým; finis operis a finis operantis, nazývali to staří. Dalším účelem jest, aby se kolečka k sobě hodila, tedy přizpůsobení jejich. Dalším účelem jejich jest, aby byla částí hodinového stroje, tedy aby se do něho hodila; a konečně aby stroj šel, aby si hodinář vydělal peníze, kupec hodin aby věděl, kolik je hodin, aby si čas svůj řídil atd. atd. Slovem řád hodinového stroje jest účelem, ku kterému jednotlivé částky směřují a přispívají. Nemohou za to, mohlť se z toho neb onoho kusa kovu státi něco jiného — ne každému dřevu dostane se býti fládrem, praví náš Komenský. A tu máme přece již hotový kov, opatřený jistými vlastnostmi a silami, po případě tu máme už kolečka, která svými zuby třebas už do sebe zasahují, třeba celý stroj už sestaven a vše důkladně vypočteno, aby nebylo překážky v chodu — a přece stroj stojí, části jeho tak pěkně pro sebe zřízené, po chodu zrovna volající, spočívají přece klidně vedle sebe.

V řádě stroje světového platí toto všecko, ale ještě mnohem více. Mohli bychom se odvolati na předešlé důkazy, dle kterých hmota není sama ze sebe, nýbrž jest učiněna, kdežto hodinář má před sebou kov již upravený. Avšak dejme tomu, že látka světová také již leží před stavitelem světa. Látka ta jest ovšem už jistými vlastnostmi opatřena; věci světové však z ní ještě nejsou pořízeny, neboť to uznává kde kdo, že dnešní zařízení světové není od věčnosti, nýbrž že se po něčem vyvíjelo. Dejme tomu dále, že pralátkou byl onen praživel plynový, ze kterého jistá theorie (Kant—Laplace) dosti pravděpodobně vysvětluje vznik a rozvoj hmotného všehomíra. Bylo na to potřebí různých vlastností, ale tak zařízených, aby se k sobě navzájem přizpůsobovaly. Posledním immanentním účelem té pralátky i částí jejích byl chod světového stroje; nejbližším účelem jednotlivých částí bylo, býti právě vhodnými částkami celku, t. j. vzájemné přizpůsobení, celkový řád. Či to byl ale úmysl? Jejich nikoli, neboť jedna o druhé nevěděla a byla k ní docela lhostejná. Snad to byla tendence sil jejich? Ale odkud měly právě takové síly, které by měly k sobě navzájem onu tendenci? Může zajisté nějaká bytost podle své bytnosti žádati nějakých vlastností pro sebe, nikoli však pro něco

jiného. Obě ty bytosti a podstaty jejich jsou si samy o sobě naprosto cizí. Žádají arciť jisté bytosti podle svých souvztažných pojmů zároveň bytosti jiné, jako jsou na př. syn a otec, slunce a oběžnice. Ale to jsou právě jen pojmy a jména ideální, kterými pro skutečnou jsoucnost jejich není řečeno ani učiněno pranic; nemůžeť něco, co ještě není, vyžadovati jiné bytosti (Gutberlet). Kouzelným slovem „soustava těles a sil,“ které prý se navzájem vyžadují, udržují a ženou, jest jen potvrzen skutek: původ jeho však chce býti vysvětlen, a to se nemůže státi leč tak, že někdo, kdo měl toho schopnost, soustavu tu vymyslil, části její pořídil a v soustavu uvedl.

V tomto neodvratném důsledku jest jádro t. ř. teleologického (účeloslovného) důkazu, jenž budiž tuto ještě jednou stručně formulován. Každý řád předpokládá rozumného pořadatele, který jej vymyslil a vhodnými prostředky zjednal. Vesmír jest ovládán co nejpravidelnějším řádem, kterým bytosti sobě naprosto lhostejné jsou uvedeny a spořádány v soustavu částí a celku, prostředkův a účelů. Vesmír tedy předpokládá rozumnou příčinu svého řádu.

Před tím jsme rozvažovali o světovém řádě vůbec a dovodili proň nezbytnou potřebu nějakého mimosvětového původce. Logická formulace důkazu je nade vši pochybnost povznesena; pravdivost jednotlivých částí jeho, zvláště prvé návěsti, že řád předpokládá rozumného pořadatele, vysvitla z předešlých vývodů s dostatek. Zbývá nyní objasniti podrobněji, co znamenají jednotlivé ty věty v celém svém dosahu, a k jaké to příčině konečně důkaz vede. Vynikne nám při tom také, proč důkaz tento z metafysických byl jmín za nejslabší a přece zase byl odjakživa nejvíce přesvědčivý. Teprve nejnovější filosofie zajisté počala jej uváděti v posměch. Ze starších pochybovačů ho sice někteří neuznávali, ale přece jej s úctou jmenovali. Byl pak přesvědčivý pro nejdůkladnější zkoumatele širošíré přírody i pro prostého rolníka, kterému materialisté slovo „příroda“ svým neznabožstvím důkladně zhnusili. Jako pozorovatel nejvyšších zákonů světových jest nucen vyznati, že není žádného přírodního zakona, a tedy žádného rozumného důvodu uvnitř přírody, proč právě tyto prvky a tyto pohyby existují (A. Humboldt), tak prostému rozumu je zřejmo, že tato pravidelnost není tady z ničeho nic, sama od sebe, jako jemu nic samo od sebe nepřijde a se nespořádá. Příčí se zajisté rozumu, přičítati řád a pravidelnost náhodě, která může býti jen matkou zmatku. Chybiti lze nesčíslnými způsoby, správně jednati jen jediným, říkali staří. Přeneseme li to na naši záležitost, můžeme mezi tolikerými možnostmi jisté náhodě přičítati jen chybu. Neodolatelná jest nutnost, souditi i jenom z jediného pravidelného

případu o zvláštní rozumné příčině, byť i celé okolí jeho bylo bez ladu a skladu; zmatek totiž může nastati všelijak, pořádek ale jenom právě spořádáním. Uprostřed nesčíslných rozmetaných prvků dostačil by jediný pravidelný útvar, souditi o zvláštní řádotvorné příčině.

Zvláštní ráz důkazu tohoto jest, že vede ku všemohoucí intelligenci. Rozumný a vůli mající pořadatel zajisté se předpokládá, aby možné případy znal a nějaký z nich vybral. I kdybychom však toto chtěli přisuzovati nějakému demiurgovi, nižší to bytosti než my ji požadujeme, nebylo by jí dosti. Mohla by ona sice znáti prvky a vlastnosti jejich a podle toho světový stroj sestaviti, ale byla by právě poukázána na hotové prvky, které jistého řádu jsou schopny. Zde však běží vždy ještě dále o někoho, kdo prvkům tyto vlastnosti dal. Vlastnosti ty zajisté nejsou jim něco zevního a vedlejšího, nýbrž jsou v jejich bytnosti a podstatě. Vlastnosti ty jsou také souvztažné, t. j. v tomto spořádání k sobě navzájem přizpůsobené. Toho přehledu o vzájemných poměrech prvků nemohla míti pralátka sama ze sebe, ani prvkové, kteří o druhých ničeho nevědí. Bylo tedy potřebí někoho, kdo by už od počátku podstatu a bytnost prvků takto ke vzájemné součinnosti zřídil. Kdo však má moc, rozhodovati o bytnostech a podstatách, má moc rozhodovati o věcech, t. j. moc tvůrčí. Byly pak možné mnohé jiné skupiny, nižší i vyšší: že právě tento výběr učiněn, to poukazuje na moc svobodnou a zároveň všemohoucí, která totiž může všecko, co samo v sobě jest myslitelné, a myslitelné jako tvor. Jenom na tomto základě lze řád světový vysvětliti, anoť se jedná o původce takového, který věcem vetvořil vlastnosti, řádu schopné, a jich ke spořádání použil tak, aby nadále řád ten samy zachovávaly, jsouce jen ve jsoucnosti a působení svém jeho mocí udržovány.

I tímto důkazem tedy dospíváme k původci všech věcí, k původci podstaty jejich, ačkoli jsme vyšli od pouhého spořádání jejich, tedy od zevnějších poměrů mezi nimi.

Tu však je na snadě výčitka, kterou jsme protivníkům učinili při t. ř. souvztažných prvcích a silách, z nichž prý druh druha vyžaduje. Jako tam není tím ještě provedeno, že vyžadovaná bytost se skutečně objeví, tak také zde prý jest jen zaměněn idealní obor s realním. Avšak jest zajisté něco docela jiného, řeknu-li: slunce předpokládá oběžnici, a: oběžnice předpokládá slunce; neb: otec předpokládá syna, a: syn předpokládá otce. Slunce jako těleso nebeské vůbec může býti bez oběžnic, ne však naopak; otec jako člověk může býti bez syna, kdežto syn bez skutečného otce býti nemůže. Zde mám také něco skutečného, světový řád, jenžto sám ze sebe býti nemůže, tedy realně, skutečně ke své jsoucnosti předpokládá skutečného pořadatele; jinak kladu

účinek bez příčiny, přesvědčiv se odjinud, že řád nezbytně jest účinkem a nikoli bytostí naprostou, samou ze sebe.

Pavědeckému smýšlení však při tom všem vždy ještě tane na mysli poslední stéblo naděje, kterého se při nemilé pravdě ve své úpornosti houževnatě drží: přece snad je to všecko náhodou. Zmíněný počet pravděpodobnosti je právě jen počet pravděpodobnosti, nikoli naprosté jistoty; a toto útočiště je mi vždycky ještě milejší, nežli nadsvětová naprostá příčina, které nikde nespatřuji, které si představiti nedovedu.

Jest už dosti zřejmo, že kdyby protivníci theismu měli jen stín těch důvodů pro sebe, které my máme pro svůj názor, že by už dávno žádný „vážný myslitel,“ jak se oni rádi nazývají, o Bohu ani nemluvil. Důkaz teleologický zakončuje sice řadu našich důkazů metafysických, ale nevystupuje už s takovou theoreticky strohou formulací metafysických pojmův a soudů, jako dřívější, nýbrž se snaží, ponořiti vážného pozorovatele obdivné dílny přírodní do plodnějšího a jaksi lidštějšího nazírání na počátek a cíl všehomíra. Jistota důkazu toho jest opět metafysická, t. j. výsledek jeho jest rozumnému myšlení naprosto jistý, opak jeho naprosto nemožný. Souvisí důkaz ten úzce s předešlými, a to tímto způsobem: světový řád jest skutkem, t. j. jest něčím, co vyžaduje adaequatní příčiny; on záleží v jakémsi pohybu, t. j. v zákonném řízení a směru věcí jakožto prostředků k jistým účelům; on jest sám o sobě podle vlastností věcí možný, ale nahodilý, nikoli nutný; on jest proveden ve velkolepé rozmanitosti věcí a sil, vlastně přes tu velkou rozmanitost. Že však není v každé podrobnosti zřejmě tak proveden, jak by si obmezený a při tom zúmyslně úporný názor přál, odtud důkaz z něho vedený se zdá míti méně důkaznosti, ač jinak, jak praveno, přesvědčivostí ostatním docela nic nezadá, ba je namnoze i převyšuje. Budiž tedy v následujících úvahách opět ukázáno, zdali přírodověda má proč jej snižovati na dětinství, anthropomorfismus a jak se všecky ty nadávky jmenují, kterými jej obdařuje.

Pro dorozumění předesíláme důležitou poznámku sv. Tomáše Aquinského o účelnosti. Bytosti, nemající poznání, vidíme působiti za jistým účelem; takové bytosti však nemohou k účelu směřovati, leda jsou-li řízeny někým, kdo má poznání a rozum, na př. jako střela střelcem. Máme v řádě přírodním trojí pozoruhodnou stránku: spořádanou pravidelnost, dosahování jistých účelův a směr k účelům. Již prvá stránka nás vedla zcela zřetelně k Bohu; z uvažování dvou ostatních se cesta naše stává tím jasnější. Tyto se zahrnují obyčejně jménem účelnosti, ale to ve dvojím významu, značně rozdílném: buď totiž pouze uznáváme skutek, v přírodě zcela zjevný, že totiž je všecko vhodně zařízeno

podle potřeby a okolnosti, aby řád přírody se udržel. Zde jest účel pouze skutečným *výsledkem*, jejž ve spořádané přírodě pozoruji. Účel však může také býti považován jakožto *základ* toho řádu, t. j. že věci schválně, ač nevědomky, k jistým účelům směřují; a to jest nejdůležitější význam účelnosti, neboť když se věci hmotné, nemající ani poznání ani vůle, za jistými záměry nesou, pak očividně toho nemají ze sebe, nýbrž odjinud. Proti této stránce důkazu, který se podle ní hlavně zove účeloslovným, vzpírají se protivníci nejvíce. Přírodověda se o ni ovšem nestará a někdy plným právem odmítá všetečné podkládání účelů maličerných neb i směšných. Ale tím není pranic dokázáno proti záměrům vyšším, kterými dějstvo přírodní je skutečně řízeno.

Dokladů by bylo ohromné množství, což by nás ale zavedlo příliš daleko od úkolu našeho. Budiž dovoleno jenom některé uvésti; kdo by sobě jich přál více, najde jich hojně sestavených na př. v díle, jež napsal jesuita Pesch: Die grossen Welträthsel (2. vyd. 1892, díl I. str. 241. nn. a 315 nn.), odkudž opět může seznati prameny ještě vydatnější.

Předně tedy, když pozorujeme zařízení přírody jen jako výsledek věcí a sil, spatřujeme, že věci jsou zařízeny napřed, *aby* svým úkolům vyhověly, jako na př. podivuhodný stroj oka jest zařízen na vidění. Dále jsou zřízeny tak, aby nižší sloužila vyšší, a všecky prospívaly celku (sv. Tomáš Aqu.).

V *neústrojné* přírodě na př. pohyby a zákony těles nebeských jsou zcela příznivě zařízeny na rovnováhu a vyrovnávání. Pohyby země působí jednak den a noc, jednak změny v teplotě — podle toho, jak jest země postavena ke slunci: a postavení to je zcela určitě zařízeno jistým sklonem osy zemské a dvojím pohybem země. Každá odchylka tím neb oním směrem způsobila by na zemi nepravidelnost co do střídání tmy nebo světla, chladu neb horka. Ovzduší země propouští sice paprsky sluneční, nedopouští však, aby země všechno teplo své vydávala; bez tohoto správného poměru byla by na zemi teplota asi — 100° až — 200° (Langley). Pevnina je tak položena, že mořské proudy mají snadný směr z jihu na sever a naopak, aby teplotu vyrovnávaly, ne však ze západu na východ. Vody mořské, které ke dnu jsou méně solnaté, snadno by zahnívaly, kdyby jich měsíc svou přitažlivostí nerozčeřoval. Voda mořská není sice pitná, jak by si Schopenhauer přál, ale jednak nehnije, jednak nezamrzá, což jest poměrně mnohem důležitější.

Ta praobyčejná voda vůbec, jsouc tak důležita, jeví některé zvláštnosti, které ji činí pro zemi tak potřebnou. Chladem na př. přibývá tělesům hutnosti, vodě však jen do 4° C. Odtud se počíná rozprostraňovati, tak že led (0° C) jest o $^1/_{10}$ lehčí, než

voda, a plave na vodě; tím je zabráněno, aby řeky a jezera nezamrzala až do dna, a živočichové vodní nebrali za své. Čím to je, není dosud známo, ač u vismutu pozorována též výjimka od obecného zákona: účelnost zařízení toho jest nepochybná. Ornice nedává chemicky vodě žádných prvků, kterých sama potřebuje, ale naopak potřebné si z ní vybírá (Liebig). Fysikalní vlastnosti těles (setrvačnost, přilnavost atd.) nejsou dojista jedině možné ani samy o sobě nutné, ale takto jsou potřebné a jsou skutečné. Vzduch při svých $^4/_5$ dusíku a $^1/_5$ kyslíku s $^3/_{10}$ uhlíku je takto jedině schopen, udržeti živočichy i rostliny na živě; každý jiný poměr prvků těch by jim byl záhubný. Kterak rostliny ztravují vydechovanou otravnou kyselinu uhličitou a vracejí z ní živočichům kyslík, je vůbec známo. Rovnováha mezi kyslíkem a kyselinou uhličitou se tím stále obnovuje, a jen tak je život možný. Tytéž látky ve složeninách docela neb téměř docela stejných dávají různé výsledky (isometrie). Týž uhlík dává saze, uhlí, grafit, diamant. Odkud to různé skupení nejmenších částic?

V *ústrojné* přírodě jest už každá rostlina světem přírodních divů, za jistým účelem zařízených. Endosmosa a exosmosa v přejímání potřebných látek mezi buňkami jest úkaz velevhodné účelnosti. Vítr, přicházející od moře, dodává potřebného chloru. Rostliny nemají samovolného pohybu. Aby však přece se dostaly na slunko, jehožto vlivem jedině mohou náležitě rozkládati kyselinu uhličitou, obracejí listy svoje všemožným úsilím, někdy až divnými zkrouceninami po slunci (heliotropismus); dosahuje se toho sice vysycháním a stahováním stopky na straně osvětlené, ale účelné zřízení pohybu toho zůstává přece nepochybno. Poupě, skryté v houští, vyhání delší stopku; rostlina vystavená příliš horku, hledí se tím většími listy zastíniti. Zákon circumnutare (Darwin), ohýbati a uhýbati se podle zevnější potřeby, jest bez účelnosti nevysvětlitelný. Mnohá semínka jsou opatřena chmýřím, aby se po větru lépe šířila; z letu toho zapadají do země tím konečkem, kde je jádro. Které rostliny se pomálu množí, mají delší věk. Které rostou na suchých místech, mají masité listí, aby více noční rosy pojalo; které mají slabou stopku, vyhánějí odnožky, aby se jimi zachytily, atd.

Pochody *organoplastické*, vznik a vzrůst z buněk na pohled stejných a přece k tak různým útvarům rostlinným i živočišným směřujících, nemají jinak žádného smyslu, nežli podle zásady účelnosti. Jemný útvar rostlin, jemnější neb silnější útvar těla živočišného — vše zařízeno dle potřeby životní (proudění šťáv, zevnější podmínky a pod.) Jinak zřízen pták létavý (více dutých kostí), jinak ten, jenž méně lítá, jinak pozemní, jinak vodní. Koňské kopyto má asi 2000 tenkých vrstev zvláštní látky, které jsou zvířeti i jezdci za pružná péra. Zařízení jednotlivých

údů, na př. oka, i celého pletiva čivů se svaly budí podiv pozorovatelův. Čím více je živočich na sebe odkázán, tím lépe jest od počátku opatřen. Souměrnost kostry je vzorem architechniky (Cuvier). „Zlatý řez“ jest zákonem v soustavě větví a listí podobně, jako v soustavě údův. Umění lidské se teprv odtud nevědomky učilo. Jen čtyři jsou hlavní prvky a základy ústrojných těles: dusík, kyslík, uhlík a vodík, — a jaká rozmanitost útvarův odtud ve světě rostlinném a živočišném!

Jako neústrojný svět slouží ústrojnému, tak si členové tohoto slouží mezi sebou. Hmyzem se bezděčně roznáší úrodný pel ze mnohých kališků rostlinných k oplození druhých; jinak třeba napomáhati uměle. Tak se dostává hmyzu potravy a rostlinný druh se zachovává. Mnohý hmyz je dokonce poukázán jenom na jisté druhy rostlin, a jeho ústrojí podle toho zařízeno (na př. při hlubokých kališcích delší sosák); a naopak rostlina, má-li se rozmnožovati, jest poukázána na ten hmyz. Seménka některých rostlin jsou tak dobře opatřena, že i ptáky a mořskou vodou mohou býti rozšířena jako zárodky.

P o h y b živočichův jest samovolný, ačkoli namnoze vyvolávaný životními potřebami. Hmyz letí na neznámou jinak bylinu, káčátko běží do vody přes pokřik ustrašené kvočny, dravci se vydávají na lov násilný neb úskočný. Za účelem pohybu je zřízeno, jak jsme viděli, také ústrojí. Krtek na př. má silné ústrojí vyhrabovací a zároveň silné svaly pod hladkou koží a srstí, aby se sebe hlínu střásl. Z á k o n p á k y objevuje se v živočišném těle velmi uměle a složitě proveden.

Co se týká v ý ž i v y zvířat, známo jest, že se zvíře v přírodě hladem samo neumoří. Hlad jest mu nepříjemný, proto se ho hledí zbaviti, a to pravidelně, kdy se ohlásí. Žádné zvíře, žijící v přírodě, se neotráví, znajíc znalosti potravin. Vegetariani mezi živočichy jsou vybíraví, podle toho, jak jim co slouží: kůň na př. žere 262 rostlin, 212 nikoli, kráva 276, 218 nikoliv, atd. (Linné). Tchoř a kuna prý nás učí vysrkávati vejce, otvírajíce je na obou koncích, aby vzduch vešel. Rozličné praktiky v lapání zvířat jsou známy (pavouk; mořský rak čeká na ústřici, až otevře skořápku; jistá ryba si sestřikuje hmyz, jehož by jinak nedosáhla, a pod.). Někteří hmyzové mají nesčíslné množství ok, aby potravu svou z daleka zahlédli. Zvířata, kterým jest na potravu dlouho čekati, mohou dlouho býti bez ní, trávíce pomálu, na př. hadi, pijavice; jiná mají na zimu zaspořeného tuku aneb nasbíraných zásob (polní myši ukousávají při tom zrnkům koneček, aby jim nevzklíčila). Stravovací pochod sám v sobě předpokládá celou soustavu vhodných přístrojů na mechanické a chemické rozdělení živné látky, tak jako veškery ústrojné pochody (dýchání, rozplozování a pod.) předpokládají zcela určité přístroje a práci

jejich: srovnáme-li to vše s chodem stroje, tedy jsme nuceni zde uznati stroj, který sám ze sebe jde, se řídí a opravuje, a tedy není pouze mechanický.

Stravou se zachovává jedinec a tím nepřímo také celý druh, o který se jedinci starají. Oplození děje se obyčejně z jara, kdy bude příznivé počasí a dosti potravy. Některé mořské ryby se ubírají do řek, jelikož jen tam mláďata jejich mohou žíti; jistý rak naopak, který žije na zemi, klade vajíčka do moře, jelikož by se jinde nevyvinula. Jistý hmyz zahrabává na př. mrtvou myš do písku, klade na ni vajíčka, a opouští je docela. Jistý motýl, který sám žije pouze z medové šťávy, klade vajíčka na listí, ač sotva pamatuje, že byl kdysi larvou, která žere listí. Jarní motýli kladou vajíčka prostě na listy, kdežto podzimní, téhož druhu, je zároveň i s listím a větvemi opřádají, aby obstála přes zimu. Vosa žijící jenom z medu, předkládá mláďatům housenku mrtvou, ale čerstvou; tato má devět kroužků, samostatně se pohybujících, tak že devětkrát ji vosa musí pichnouti, aby ji usmrtila. Kdo ji tomu naučil? (H. Fabre.) Žežulka klade málo vajíček, a to v delších přestávkách, tak že by jich nevyseděla ani mladých neuživila. Proto zanáší je jiným hmyzožravcům, a těm klade vajíčka takové barvy, jakou mají jejich vlastní. Odkud to všechno ví, že na př. tohle vajíčko bude míti takovou barvu? Proč hostitelé vetřelce toho nevyhodí nebo hnízda neopustí? A nejen oni jej živí, nýbrž i jiní ptáci přijdou jim někdy na pomoc, aby mladého nenasytu uživili.

Neméně divné jsou pomůcky, jakých se živočichové chápou na s e b e o b r a n u, kterou má opět býti zachráněn buďto jedinec nebo druh. Někdy jest patrno, že jedinec je více pro celek. Včela na příklad brání se žihadlem, ale sebe ubrání jen tehdy, když dovede nahnati strachu; jinak, bodne-li, bere sama za své. Nepřátely své znají zvířata beze vší zkušenosti, čehož u člověka není, ačkoliv i on, na př. při pádu se hledí chrániti jistými bezděčnými pohyby. Už staří pamatují všelijak na ochranu svých potomků, buďto živých neb vajíček jejich. Dále k obraně přispívají rozličné ty stavby, pohyby při útoku (svíjení se, obrana hlavy, změna barvy a pod.). Jest vůbec známo, že některá zvířata raději obětují nějaký úd a se zkomolují, aby život zachránila. Přičítáno to zvířecímu pudu, moderní přátelé zvířat viděli v tom vysokou vypočítavost a intelligenci. Fredericq a Contejean dokázali však, že jsou to pouze pohyby t. z. reflexní, zcela bezděčné, tedy velmi účelné, ale v ústrojí zvířecím odjinud zařízené. Příroda sama má také svoje l é k y od úrazů rostlinných i živočišných; sousedé raněného přičiňují se ihned, aby ztrátu nahradili (větší přítok krve, zacelení buněk, při zlámaninách kostí zvláštní kloubovité utváření obou konců lomu, aby další pohyb byl možný, atd.).

Pud zvířecí vůbec je tak podivuhodně zřízen, že mimovolně budí potuchu rozumnosti, ačkoliv jí není, nejsa volný, nýbrž docela nutný a bezděčný. Nápadno jest při tom ovšem, že pudy, ač jsou stálé, přece se někdy přizpůsobují zmíněným okolnostem; včela na př. na stěnách zavěšuje buňky pětistranné, kdežto jinak staví šestistranné. Stěhovaví ptáci prý se učí stěhovati od starých; snad se učí vyhledávati pohodlnější cesty, avšak vyhledávati jihu, po případě severu — od koho pak by se tomu byli kdy naučili? Tělo člověka ve fysiologické příčině je pravý mikrokosmos dění přírodního (ústrojí dýchací, středisko čivové a svalové, práce jejich atd.).

Na těchto vůbec uznaných poměrech se buduje názor o účelnosti jakožto principu dějstva přírodního. Jsme při tom opět vedeni zákonem příčinnosti. Vidouce totiž, kterak ty příznivé výsledky povstávají, jsme nuceni souditi, že příčiny jejich jsou k nim nějak namířeny. Příčiny ty zajisté jsou právě takové, že vedou k cíli, ačkoliv bylo mnoho jiných způsobů možných. Příčiny ty jdou jistě svou, často dosti dlouhou cestou, přese všechny překážky, přibírají pomůcky dosti vzdálené, ba i síly protivné svému účelu podmaňují, neslouží vždy právě jen okamžité potřebě, nýbrž působí pro budoucnost, atd. Při tom všem nepanuje pouze hmotná nutnost a praktická potřeba, nýbrž také útvary prakticky zbytečné, ale jinak, na př. esteticky cenné, vznikají. Takové poměry tedy poukazují samy sebou na něco dalšího, kterému chtějí sloužiti, na něco teprv býti mající. A jelikož se takového záměru nelze domýšleti do věcí samých, které pro všecko jsou docela lhostejné, ani do náhody, která někdy tu a tam, za okolností zvláště příznivých snad připadne na šťastný skutek, nemůže však za těch spletitých okolností založiti stálého řádu, proto jsme nuceni souditi, že věcem vetvořena snaha po účelnosti, aby se jí jako zásadou spravovaly.. Vetvořena jest bytnosti jejich jakožto nutný zákon od toho, jenž bytnosti jejich a celý řád znal a v moci měl. Neběží zde o nějaké vymýšlení a vnášení tajných agentií do přírody, nýbrž o přirozené vysvětlení dějstva jejího. Kde působí pouze příčina účinná, jen aby působila, tu vzniká něco nového bez ohledu a vztahu na jiné; kde však působí příčina účelná, to jest kde příčinami účinnými vládne jistý záměr, tam rozhodují vyšší a širší zřetele, totiž celku, a podle toho se části řídí. V tom smyslu zcela správně říkali staří, že celek je dříve než části jeho. A to pravidlo je zřejmě pravidlem přírody.

Nejvíce se to jeví v přírodě ústrojné, která neústrojných prvkův užívá údivným způsobem ke svým účelům, ve svůj nynější i budoucí prospěch. Ale i v neústrojné, kde ta netečnost hmoty je tak nápadná, můžeme stopy toho sledovati. Že ve známých

vlastnostech těles, rozprostranivosti, přítažlivosti, setrvačnosti atd. se jeví jisté tendence, je zcela zřejmo: tělesa, jinak úplně lhostejná ke všemu jinému, mají a osvědčují v určitých příznivých případech, zevně přivoděných, snahu s jinými v jisté poměry vstoupiti. Nejdokonalejší útvar nerostový, krystal, je snahy té zřejmým výsledkem; ale právě nezdařené, zevnějšími překážkami zamezené útvary poukazují na vniternou tendenci po pravidelném utváření (Liebmann). Ti, kdo přijímají domněnku o vývoji světových těles z chaosu, nejméně mohou co namítati proti takovéto účelnosti.

V ústrojné přírodě je všechna činnost podstatně řízena k něčemu, co teprve má vzniknouti. Ve vývoji organismu na každém stupni shledáváme útvary, které pro ten okamžik nemají pražádného významu, nýbrž jen pro budoucí potřebu. Organoplastická činnost se úplně řídí požadavky budoucnosti, a podle nich provádí části v přiměřeném počtu (u obratlovců na př. vždy jen dvě oči, a to na hlavě) a v přiměřené jakosti (ryby na př. mají vypouklejší čočky nežli zvířata na souši žijící), bez údů zcela zbytečných a tím více bez údů celku škodlivých. S tím souvisejí fysiologické úkony rostlin a živochů, kteréž opět směřují k zachování jednotlivce a druhu. Činnost tato pak jest ustálená, jdouc pořád svým druhotvorným směrem, a bezprostředním cílem jejím jest jednota a přirozená stálost organismu. —

Soubor přírodních věcí se nám tedy jeví jakožto soustava, v nížto nižší slouží svým způsobem vyššímu a k tomu jest do počátku zařízeno. Neústrojná příroda má tu nejméně samostatného významu, nýbrž jest po výtce podkladem životu a činnosti vyšších bytostí; odtud její zcela mathematicky přesně odměřené zákony (v pohybu, v lučebných skupinách atd.) Tomu zcela přiměřeno jest, že se zde zjednaný stav co nejvíce zachovává, aby vyšší činnost se mohla o jakousi fysickou jistotu opírati. V rostlině jest kromě toho také činnost immanentní, která hledí také ke svému vlastnímu podmětu, ale bez vědomí. V živočichu jest nad to už jakési jednotlivé, konkretní a smyslové poznání cíle, za kterým se bez širšího rozhledu a bez reflexe pohybuje; vůbec jest veden bezvědomým pudem a na jeho základě též tím poznáním. V člověku tělesné ústrojí zřízeno mnohem dokonaleji, aby sloužilo vyšší činnosti duševné. Mnoho v něm jest odňato vládě vědomí, jdouc obyčejným během organismu, ale ani to není jí odňato docela; jakmile se dotýká vyšších zájmů, podléhají i bezděčné pudy vládě vědomí, které je řídí, pokud může (na př. při porušení organismu — zachování jednotlivce atd.). Závislost mezi tělem a duší je vzájemná, není však úplná; ani duše nemůže vědomě říditi celého těla, ani tělo duše. V obou se nalézají vyšší zákony, na člověku nezávislé. Vědomí a sebevědomí vykazuje člověku také zcela jiné místo v účelnosti světové, než je mají

nižší bytosti. Všecko zajisté dáno jest člověku ve službu úplnou a naprostou, kdežto on ničemu zde na světě sloužiti nemá. U všech ostatních bytostí přírodních jest hlavní účel celku, u člověka méně. Jeho sebevědomá individualnost činí jej naproti celku mnohem samostatnějším, tak že ani k vůli celému světu by nesměl připustiti jistých skutků, které by ho jediného připravily o důstojnost jeho, skutků totiž proti rozumu a mravnosti.

Úvaha o postavení člověka v řádě a účelu světovém ostatně následuje až později. Zde zajisté jest nám jednati s monisty, vlastně materialisty, kteří věří jenom ve hmotu a ve hmotné dějstvo. Proti těm tedy jest důkaz náš ukončen. Z účelnosti, která ve světě panuje jakožto výsledek sil, ale také jako princip veškerého dění přírodního, soudíme, že jest někdo, kdo všecko podle účelů — bližších a dalších, nižších a vyšších — zařídil. Jelikož pak věci samy svými zákony, svou vlastní bytností a podstatou k účelům těm směřují, tedy nejsou tu jako loutky na jevišti, které nějaká neviditelná ruka řídí, nýbrž od počátku mají ten směr samy v sobě jakožto věno od původce své jsoucnosti a takovéto určité jsoucnosti.

Touto zmínkou již odpověděno k námitce těch, kteří se bojí, že teleologickým vysvětlováním se vznáší do přírody dvojí nesmířitelný princip: příčina účinná a příčina účelná, aneb moderněji řečeno, mechanismus a účelnost. Kam až sahá prý jedno a kde začíná druhé působiti? Podle předešlého je zjevno, že mechanismus je prostředkem, který slouží předurčenému účelu; jen odtud se nazývá účel také příčinou účelnou, jelikož jest v řadě příčin první co do popudu a poslední co do uskutečnění. Tento účel jest věcem vetvořen, t. j. mechanismus jest podle něho zařízen a takto ho samovolně, ač nutně dosahuje. Tendence k účelům je v přírodě zřejmá. Nemohouce jí pak vysvětliti na př. se Schopenhauerem jakožto tendenci vůle, všem věcem immanentní, anebo s Hartmannem jakožto tendenci bezvědoma, utíkáme se podle rozumných požadavků myšlení k nadsvětové intelligenci, která podle svého účelu věci a mechanismus jejich utvořila a zařídila. Není tedy ani dosť malou obtíží, co někteří přírodovědci namítají proti vysvětlování účelnému podrobnostech, chtějíce míti jenom vysvětlování mechanické. Nechať při něm konečně zůstanou, mohou-li; ale ať ho nevydají za víc, než čím je, totiž za drobný material přírodovědy, nikoli za vysvětlování všehomíra. Tak na př. se uvádí za důkaz účelnosti to, kterak jistý nálevník (arcella vulgaris), chtěje se nějak pohnouti, nabývá většího objemu skrze vzdušné buňky, naskakující na něm v rozmanité velikosti a počtu a poloze; to vše nazývá Th. Engelmann, jenž podivný zjev ten do podrobna prozkoumal, docela účelným. O. Schmidt naproti tomu praví, že prý od té doby, co zjištěna

závislost oněch buněk na kyslíku, že od té doby ono účelné vysvětlování je zbytečné. Nepraví ť nikdo, že si onen nálevník vědomě tak počíná, že to zamýšlí, atd.; nýbrž je prostě řečeno, že zde máme zařízení velice vhodné, kterak obkličující vzduch tímto zvláštním způsobem slouží potřebám a účelům nálevníka.

Protož konečně ani pro mechanistu není tak docela zbytečno a neplodno, pozvednouti někdy zraku svého k účelnosti, a hleděti odtud hlouběji vniknouti do příčinné souvislosti. Tak na př. praobyčejný zjev, že pootvíráme ústa, abychom lépe slyšeli, jest ovšem účelný, ale zakládá se na mechanickém zřízení ústrojí sluchového, což bylo dosti dlouho neznámo. Víčky mžikáme tak často, nejen abychom oko čistili, nýbrž také zavlažovali, atd. Co je tu dříve? „Příčina potřeby je také příčinou vyhovění potřebě,“ praví fysiolog Pflüger, není tedy žádné účelnosti. Ano; odkud pak ale je toto zřízení mezi netečnými prvky? Čím to je, že suché pokrmy dráždí k vyměšování slin (a to pochodem tak spletitým, jak jej sám Pflüger popisuje), že cizí těleso v oku, v hrdle atd. dráždí ústroje ty k úsilovné sebeobraně? Proč pak na př. kousek suchého pole, které by velice potřebovalo vláhy, si jí nevymíší? Proud deště se táhne právě kolem, a sousední pole, parnem vyprahlá, nechává opět suchými! Proč se nesestrojí žádný stroj sám, ač by tu byla všechna látka k němu?

Avšak to prý je samý *anthropomorfismus*; člověk prý podle svého jednání posuzuje také události přírodní. Nápadno jest, že přírodozpytec Baer tuto výtku právě obrací proti materialistům, kteří poukazují na samé prý bezúčelnosti v přírodě; podle nich totiž právě bezúčelnost je v přírodě zákonem, účelnost výjimkou. Upřílišení této věty bije tak do očí, že ji už napřed činí podezřelou. Ale jmenovaný Baer právě v tom vidí obmezený anthropomorfismus materialistů (Lange na př.), kteří při té neobsáhlé rozmanitosti přírodní hledají v každé podrobnosti účelu takového, jak si jej člověk ve svých jednotlivých úkonech představuje, a zapomínají na celek aneb na vyšší zřetele.

Vytýká se na př. té milé přírodě, že svými plody příliš *plýtvá* (srv. úžasnou plodivost některých rostlin a živočichů). Ale zároveň se jí hned vytýká, že tolik organismů nechává *zaniknouti*, aniž se dostatečně vyvinuly. A právě v tom záleží účelné zařízení přírody, že počítá s možnými překážkami a pravděpodobnými zmary, které hrozí nejen od sil přírodních, nýbrž také od bytosti svobodné, totiž od člověka. Ve přírodě na př. tentýž vítr, jenž tolik rostlinných zárodků rozmetává v záhubu, tentýž jich také mnoho rozmetává k dalšímu rozšíření a vzklíčení. Zvířata, která se málo rozmnožují, mají delší věk, aby nevyhynula.

Zdá se býti povšechným zákonem přírodním, vece Baer, že organismy se udržují pouze výměnou látky; a takto jednoduché prvky slouží vyšším bytostem, tyto opět vyšším atd. Aby celkový řád byl zachován, zůstávají jednotlivé druhy na jistou míru obmezeny; proto jedinci jedněch druhů slouží jedincům jiných druhů, aby rovnováha nebyla porušena. Právě v tom pak se jeví záměr, umožniti v krátké době život organismům co nejčetnějším, že mají potravu takto již připravenou, aby celkový soulad nebyl porušen. Příroda sice nečiní celkem nic zbytečného, jak staří říkávali, ale přece není zase skoupá, jako člověk; nýbrž i tehdy, kdy hlavně hledí na užitečnost, přece nezanedbává hojné rozmanitosti a velkoleposti. Obmezený pořadatel, jako člověk, jest nucen, při svém stroji všecky možné překážky už napřed odstraniti, aby chod jeho zajistil; jenom neobmezený si může dovoliti, aby překážek a protiv ponechal a je při chodu samém vyrovnával: tak správně říkávali staří. Proto stroj lidskou rukou pořízený je proti strojům přírodním tak jednoduchý, až mrazivě střízlivý, jak jednotvárná jest šablona umění proti živoucí a bujné rozmanitosti přírody.

Avšak je tu prý přece jen „boj o život“, stálý úklad o bezživotí druhého. Výstřední fantasii budiž dovoleno mluviti o boji mezi rostlinou a vzduchem nebo půdou, ze které si potravu bere, asi tak jako labužník „zápasí“ se smaženým kuřátkem. Do vědy by se však takové nezákonné zákony připouštěti neměly. Předně to předpokládá nesmyslnou domněnku o naprosté samostatnosti a soběúčelnosti každé bytosti; vzduch jest, aby byl vzduchem, zvíře jest, aby bylo zvířetem atd. Jak dlouho? Nechceme-li ho nechati žíti na věky, tedy jsme nuceni přijmouti boj o život, nebť nezemře-li násilně, zemře přirozeně sešlostí. Netřeba dále rozvinovati, kam by takové sentimentalní theorie vedly. Poměry nižších a vyšších bytostí jsou právě takové, aby ony sloužily těmto, a to zhusta i vlastní smrtí, kterážto pojata jako důležitý činitel už napřed do světového řádu. O boji tu nelze mluviti, leč na nejvýš u živočichův, a i tu jen obrazně. Živočich, jenžto se pravidelně živí druhým, jest obyčejně nepoměrně vyšší, tak že tu není pražádného boje (na př. hmyzu s ptákem). Tělesná bolest je při tom velmi skrovná, neboť některá zvířata jsou již samou přítomností dravce omámena, samo pak usmrcení děje se velmi rychle, ba náhle. Že se živočich hledí smrti uchrániti, není rovněž pražádným bojem, neboť není tu předně žádného vědomí o protivníku, který by smrtí hrozil, ani vědomí smrti, nýbrž pouhý pud k dalšímu živobytí, podobný námaze každého stroje, jehožto chod pro nějaké překážky se zastavuje. Není tu žádného vědomí o budoucnosti, o přechodu ze žití do neživota a pod., co všecko právě činí smrt nejvíce trapnou.

Protož ani bolest u zvířat není tak vážnou námitkou proti účelnosti. Neníť u nich ani z daleka té citlivosti, jako u člověka, právě tak, jako jejich vědomí vlastní jsoucnosti jest ještě málo vyvinuto; a přece toto dobro života jejich daleko převažuje ona skutečná neb jen domnělá zla bolestí, úrazův a smrti jejich. Bol i příjemnost jsou živočichu mocnými popudy k sebezachování; a když jemu bolest již nedovede posloužiti, když totiž organismus přece zaniká, není tím veškera účelnost zmařena, nýbrž poslouženo účelům vyšším, účelům celku, ke kterým jednotlivý organismus je také prostředkem. Materialisté i tu se dopouštějí právě toho, co vytýkají nám, totiž anthropopathismu, přenášejíce lidské poměry do nižších říší bez kusa důvodu.

Avšak alespoň u člověka se zdá tato námitka z bolesti a smrti býti oprávněnou. A přece i zde tato zla vyplňují zcela dobře svoje místo ve spořádaném a účelném celku. Nouze i bol člověka jsou mu vychovatelskými prostředky rozumnosti i mravnosti. Že podléhá někdy hmotným živlům neb silnějším živočichům, jest sice pravda, ale není to žádný nutný boj o život, jelikož závisí namnoze na vůli člověka, které také mnohé jiné zlo třeba připsati. Zla fysická nejsou člověku zly naprostými, právě jako tělesná dobra nejsou nejvyššími. Materialismus je tu na chybném stanovisku. Nastanou-li v řádě celkovém někdy srážky mezi jednotlivci (na př. mezi člověkem a škodlivými zvířaty), není proto řád celkový ještě nikterak porušen. Každý organismus má nejbližší účel v sebezachování, další účel však jest, aby celek byl zachován, a v něm jednotlivec vyplnil svůj úkol; i když člověk fysicky zahyne, není proto ještě poslední účel jeho zmařen, kdežto naopak nerozumný organismus vyplnil svůj účel, že posloužil jiným bytostem. Neníť nám ani možno vniknouti v celou tu soustavu záměrů světových a nedovedeme tedy všech zjevů v životě lidském vysvětliti, kde svobodná vůle, veliké to dobro, tak mnoho rozhoduje. Nevysvětlitelno nám na př. ostává utrpení nemluvňátek, jehož účel nám přirozeně jen z části je zřejmý; křesťanství svou naukou o prastavu člověka nám vysvětluje původ jeho, jelikož „od počátku nebylo tak,“ ponechávajíc jinak toho i jiných tajů života k vysvětlení budoucímu.

Obhajování toto se zdá býti poněkud umělým a násilným, jakobychom jen stěží dovedli účelnost veškerenstva prokázati. To je tím, že se při pozorování veškerenstva nesnadno zbavujeme základního klamu svých protivníků, kteří vše měří podle jednoho, a to nejvyššího měřítka, podle nejvyšší možné dokonalosti, aneb aspoň vytýkají skutečné neb domnělé nedokonalosti bez ohledu na souvislost s tímhle skutečným celkem a řádem jeho. Když jej přijmeme tak, jak jest, nalezneme v něm mnohem více než minimum účelnosti (Schopenhauer), ba smíme plným právem

říci, že jest jí v něm maximum. Jako totiž by jej porušilo značné odejmutí, tak by jej změnil také každý značný přebytek; takto se onen výrok Schopenhauerův, že prý se ve světě pořádek jen tak tak udržuje, prokazuje býti tím, čím jej nazval Hartmann, totiž sofismatem. Nikdo neupírá, že by svět mohl býti mnohem dokonalejší, že by mnohé nedostatky mohly nebýti, atd. Již tento výběr poukazuje na rozumného a všemocného původce, že právě tuto skupinu zvolil a nebál se nedostatků jejích. Kdyby je byl už napřed odstranil neb nemožnými učinil, pak by to právě nebyl tento svět, jejž my pravíme právě za těch okolností, při těch nedokonalostech býti „velice dobře" (Gen. 1, 31), velice účelně zařízený. Co tedy v jedné příčině je snad bezúčelné, ba nevhodné, je tím vhodnější v příčině jiné; takto světlé stránky při stinných tím lépe vynikají. Velebí se právem zařízení oka, jež jest pravou výstavou přírodních divů. Proč by si dětinská fantasie, nejsouc s tím spokojena, nemohla přáti místo očí v hlavě dvou mohutných dalekohledů? Proč by si nemohla přáti, neohlížejíc se na jiné požadavky, aby hory chodily, stromy létaly, atd.? A výčitky materialistů nejsou od fantasií takových příliš daleko.

Úvahami těmito zašli jsme mnohem dále než právě potřebno pro důkaz Boží jsoucnosti, vedený ze světového řádu. Kdo jednotlivé momenty sám o sobě umí oceniti, tomu lze ke všem skutečným i možným pochybnostem odpověděti zcela stručně. Svět se jeví jakožto dílo rozumného, svobodného a všemocného ducha. Soudíme tak odtud, že z nesčíslných možností tuto jednu skutečnost vybral a řád její věcem vetvořil, aby se podle něho samovolně spravovaly. Tento řád je v celku stálý a pevný, v jednotlivostech velmi rozmanitý; náhodě by se snad podařilo pro jednou něco šťastného, ač i to při tom množství prvků jest nekonečně pravdě nepodobno; stálého řádu v rozmanitých a protivných prvcích a silách udržeti zcela jistě nedovede. Řád sám předpokládá jakousi rozmanitost věcí, tedy větší a menší dokonalost jejich. V dramatě nejsou samé hrdinné úlohy, v obraze není samý jas, ve stavbě není samý mramor. A světový řád se i při těch nesčíslných stupních jistě zachovává, jelikož i méně dokonalé stránky jeho jsou veň pojaty jakožto účelné. Týž mráz na př., jenž ničí bytosti užitečné, ničí také škodlivé, aby se příliš nerozmnožily. Táž bouře, která mnoho vyvrací a ničí, ta také mnoho posilňuje a upevňuje. Bytosti, škodlivé jednomu, prospívají druhému.

Každá bytost však sama v sobě jest metafysicky prostě dobrá a dokonalá, žádná bytost stvořená nemůže býti naprosto dokonalá, t. j. nekonečně dokonalá, neboť vždycky jí chybí aspoň to, že není sama ze sebe, že naopak jest od jiného, tedy závislá. Každá stvořená bytost tedy tím samým, že je stvořená, má v sobě

jakousi nedokonalost, ana se nekonečné dokonalosti v bytu jen přiúčastňuje. Každé takové bytosti, prostě řečeno, — i při všech nedostatcích, jaké snad má — jest metafysicky lépe býti než nebýti, jelikož jest lepší něco než nic. Tvorstvo tedy mohlo sestávati jen z bytostí nedokonalých, a při tom buďto navzájem sobě rovných neb rozdílných. Nynější sestává z rozdílných; a takto se příroda jeví býti celkem, sestaveným z bytostí přerozmanitých. Vládne pak jimi dvojí zákonnost: jednak jsou to bytosti samostatné, jednak podřízené. Ze snahy po samostatnosti hledá každá, co jejího jest; ve styku s ostatními však se podřizuje vyšším účelům. Ve styku tom se přihážejí přirozeně jisté nepravidelnosti, které však celkového řádu neruší, poněvadž i ony jsou mu podřízeny a do něho se vhodně zařaďují. Velkolepá idea všehomíra není nám ve všech částech zjevná, a proto nás některé nepravidelnosti, které v jednotlivostech nalézáme, zarážejí. Kdo se zúmyslně do nich ponořuje a širšímu rozhledu zraky zavírá, ten snadno dospěje k nesprávné domněnce, že účelnost jest výjimkou, bezúčelnost a nevhodnost pravidlem. Nepředpojaté zkoumání přírody praví naopak: v podrobnostech jsou některé nevhodné neb aspoň nevysvětlené zjevy, z pravidla však i tu vládne přísná zákonnost a účelnost. Celku pak, jenž jest hlavní věcí, ani ty nepravidelnosti nepřekážejí, sloužíce jinak k větší bohatosti a rozmanitosti, k živější „hře přírody," jejížto stroj není zařízen s úzkostlivou bázní před závadami, nýbrž s vědomou jistotou moci a bohatství v prostředcích a stálosti ve vyšších účelech.

Až dosud obmezovali jsme se na přírodu hmotnou a tělesnou, tak jak jest předmětem přírodovědy. Chtěli jsme totiž ostati na půdě, na které mešká největší část protivníků theismu. Jejich příroda vydala nám zřetelné svědectví o Bohu jakožto původci svého bytu, svého účelného pohybu, svého souladného uspořádání. I ten, kdo se domnívá býti spokojen se hmotou a jejím nejvyšším útvarem v organismu, má tu dosti látky na přemýšlení, zda-li rozumně jedná, když té hmotnosti přisuzuje úplnou samostatnost a nezávislost, o které ona sama nechce slyšeti, proti které ona sama dosti hlasitě protestuje, poukazujíc ke svému Tvůrci a Pánu.

V přírodě mrtvé i ústrojné zůstavil on takto stín a stopu svého působení a své bytnosti (sv. Bonaventura), pokud nízká povaha její byla toho schopna. I odtud ale jsme vyrozuměli, že on jí nemůže býti roven, nýbrž že jest nekonečně vyšší, an jest naprostý duch. Soudili jsme totiž, že hmotné částky světové nemohly se samy od sebe takto v ladný řád sestaviti; anať je jedna druhé a celku lhostejna, nýbrž že se tak stalo podle jakéhosi zákona, jím vetvořeného a nad nimi rozhodujícího. Zákon ten a

zákonodárce prozíral k celku i k jednotlivostem; těmto vykázal určité, více méně samostatné místo v celku. Čím samostatnější jsou, tím spíše mohou se vyšinouti ze železné nutnosti, která hmotou vládne; ale ani těmi odchylkami se celkový řád neruší, a takto z nich velikost svobodného a všemocného pořadatele tím zřetelněji vysvítá. I kdyby těch nepravidelností bylo sebe více, nejsou platnou námitkou proti účelnému spořádání, dokud se celkový chod jimi podstatně nemění; kniha plná tiskových chyb není proto ještě dílem náhody nebo pouhé nepozornosti. Zákon přírodní je takto nutný, ač ne v každé podrobnosti tak stroze nutný, jak bychom si někdy představovali; jednotlivé bytosti, ať si počínají podle něho, ať proti němu, úkol svůj v celku vyplní přece vždycky tak, že celek podstatně netrpí. Zákon ten jakožto povšechné pravidlo je pouhá abstrakce; není to vlastně nic jiného, nežli vzájemné přizpůsobení mezi věcmi, kteréž ani jedna o druhé ani o účelu celkovém ničeho nevědí, a přece zcela správně obojímu zřeteli vyhovují. Jsou tedy tak zařízeny od svého původce, který všecky **účely**, částečně i společné, **znal**, vhodné **prostředky vybral** a všecko dle vůle své **zařídil**. Jsou to tedy neomylné, nutné zákony přírodní, kterými se světový stroj spravuje v pravidelném chodě a velkolepém souladě, ale zákony ty i nutnost jejich spočívá v zařízení podstaty věcí, ve vzájemnosti jejich a nutných odtud výsledcích vzájemného styku: jelikož však věci samy, skutečná jejich jsoucnost a určitý skutečný poměr, vůbec všechno z nich, kromě idealního obrazu, jest nahodilé, tedy potřeboval řád a účelné zřízení jejich nutného, naprostého původce. Kolovrátek hraje jistě a neomylně svoji skladbu, ale sám ji nesložil ani do sebe nevpravil (Antworten der Natur, str. 35.) To všecko hlásá a dokazuje nerozumná příroda rozumnému člověku, aby se učil býti všímavým ke známkám a stopám, které jej vedou po oklikách sice, ale jistě do vznešených výšin poznání Božího. Nelze zajisté spokojiti se s tím, že účelnost jest pouze náš osobní sebeklam (Kant), neb že jest samostatným immanentním principem přírodním, ať už vědomým (Hegel) neb nevědomým. (Srv. De Broglie, Le principe de finalité v Annales de philos. chrét., sv. 20.)

Zbývá dále pohlédnouti, nenajde-li se v přírodě ještě nápadnější **obraz Boží**. Nemůže to býti zcela věrná podobizna, neboť Bůh jest a může býti ve své nekonečné dokonalosti jen jeden a mimo sebe žádného přiměrného napodobení míti nemůže, jako že nemůže učiniti druhého Boha. Ale snad se najde ve všemmíru přece bytost, jež by nejvlastnější přívlastky Boží, rozumnost a vůli, **zpříma** vyjadřovala, majíc je v sobě, byť i měrou sebe nepatrnější. A tou bytostí jest **člověk**, nejvyšší člen empirické přírody.

Jakožto část přírody hmotné a ústrojné byl člověk prostředkem důkazu již dříve. Nyní běží o tu stránku, která jej činí člověkem, kterak ona se chová v té světové symfonii, hlásající svého původce. Nepředbíháme tím ještě otázky o duši člověka. Trváme i dále na půdě empirické, jelikož myšlení a chtění jsou zjevy vůbec uznané. S materialisty však o nich přece tuto nelze hovořiti, jelikož jsou jim jenom pohybem hmotným; bylo by to také zbytečno, poněvadž právě z pohybu hmotného nám docela zračitě vysvitla nezbytná jsoucnost Boží. Obracíme se však k těm, kteří jsou s to, aby se povznesli v říši duchovou a v jejím pozorování trochu prodleli, ať už konečně o duši smýšlejí jakkoli. Bylo by zajisté divno, kdyby člověk, vrchol viditelné přírody, o předůležité záhadě o původu veškerenstva neříkal nic víc než leckteré zvíře, nad něž přece i podle materialistů vyniká vysokým stupněm zjemnělosti, tedy aspoň hmotné dokonalosti. Bylo by divno, kdyby tento stupeň, kterým, jak jsme v jednom důkaze naznačili (str. 107.), příroda vystupuje k vrcholu veškeré dokonalosti, kdyby ten stupeň docela nic nepravil o svém původci a důvodu. Jest-li pohyb a směr světový opravdu někým zřízen, tedy i tento zvláštní a daleko nejdokonalejší útvar jeho vydá o tom svědectví, jakého jest jen poměrně schopen.

Pozorujme napřed **myšlení** jakožto přirozený, byť i transcendentní skutek v jeho základech a cílech. Oborem jeho jest říše **pravdy**. Říše ta sahá tak daleko, jako skutečná a předmětná možnost: cožkoli jest možno, jest myslitelno, a cokoli může býti myšleno, to je také samo o sobě možno. A takto je to také pravdivo. Pravda a pravdivost, jak jsme viděli, je shoda předmětu a podmětu. Co je dřívější? Co je tu vlastně měřítkem? Podmět myslící nebo předmět myšlený? Možnost předmětů, t. j. bytnost a pojem jejich jest ovšem věčný, nutný, nezměnitelný, a náš podmět, totiž naše myšlení a naše skutečné i možné pojmy se jimi nezbytně řídí. Tak na př. pojem kruhu má v sobě věčně pomysl okrouhlého, pokud jen kruh byl a bude kruhem; tu tedy závisí naše myšlení na předmětě jakožto svém měřítku, a to nejen myšlení naše, nýbrž i myšlení všech lidí. I kdyby žádného člověka nebylo, zůstane pravdou, že kruh jest okrouhlý, zůstane pravdivý pojem kruhu. A přece pouhý ten pojem neznamená ve skutečnosti nic, neboť myšlený a skutečný kruh jsou od sebe co do skutečné jsoucnosti vzdáleny jako nic a něco. Pouhé nic ale přece zase ten pojem není, neboť nemohl by pak našemu myšlení býti naprostým měřítkem pravdy. A třetí případ, aby bytnosti a pojmy věcí bytovaly nějakým zvláštním způsobem samostatně, věčně a nutně, ten není možný, neboť takováto naprostá bytost jest možna jen jediná, a takový prostřední způsob samostatné existence mezi ničím a něčím jest nemožný. Mluvíme arciť o idealní existenci,

jakou mají bytosti možné, ještě neuskutečněné, avšak tato idealní existence, totiž možnost a myslitelnost, právě potřebuje nějakého realního základu a podmětu, jenž by ji myslil. I kdybychom přijali nauku, že vniterná možnost věcí pozůstává posléze v porovnalosti jednotlivých znaků jejich, tedy hned následujícím krokem se octneme u téže naprosté bytosti, která by ty znaky jakožto pomysly v sobě chovala; jen tak možna o nich a o jejich vzájemné porovnalosti mluviti jakožto o něčem, jinak, dokud jich nikdo nemyslí, nejsou zhola ničím.

Slovem tedy, pojmy věcí a zákony myšlení nezávisejí na nás, nýbrž naopak my ve svém myšlení závisíme na nich. Ony samy pak jsou sice věčné, nezměnné a nutné, ale samy o sobě nejsou ničím, nejsou pravdami, není-li někoho, kdo by je myslil. Tedy vyžaduje myšlení naše nad sebou i nad věcmi skutečného základu a důvodu veškeré pravdy a pravdivosti. A to jest prvá a věčná pravda, Bůh, sídlo a zdroj veškeré pravdy, který podle svých věčných pomyslů jakožto nejvyšší zákonodárce věci a myšlení naše o nich zřídil, tak že nelze nám mysliti libovolně, nýbrž podle jistých nezměnných zákonů, chceme-li se pravdě přiblížiti. Nechceme-li, nikdo nás nenutí, a takto si můžeme třeba namlouvati čtverhranný kruh, ale rozum nás ihned káře z přestupku proti zákonům myšlení. Takového však vlivu na náš rozum nemůže míti leč něco vyššího a skutečného.

V Bohu jest úplný souhlas a shoda mezi myšleným předmětem a myslícím podmětem. Podle těchto idei utvořeno vše a je takto všecko jim přiměřeno, to jest metafysicky pravdivo. Rozum náš se přiúčastňuje této božské činnosti myslící, jsa podle ní zařízen, aby jednak pravdy ve všemmíru uskutečněné poznával, jednak podle nabytých pomyslů pravdu uskutečňoval: v obojím ale závisí na dárci veškeré pravdy a schopnosti k ní, a čím více se u něho pomysl a skutečnost shodují, tím více poznání jeho vyhovuje záměrům Božím.

Podobně i druhá mohutnost duchová, **vůle**, nosí sama v sobě nepotlačitelné svědectví o Bohu. Oborem jejím je celá nekonečná říše **dobra**. Ať si dobrem myslí co kdo chce, správně či nesprávně, tolik jest jisto, že pro vůli nějaké dobro jest a že po něm nezbytně touží. Pud živočišný se také nese k dobru (individualnímu neb druhovému), ale slepě. Vůle, předpokládajíc rozumové poznání svého předmětu — ignoti nulla cupido, po neznámém netoužíme — osvědčuje se s jakýmsi vědomím, ale přece, **co do dobra vůbec**, také slepě a nutně; nemůže sobě žádati něčeho zlého jakožto zlého, jelikož je to zlé, ačkoli může voliti něco skutečně zlého, jsouc na př. chybně vedena rozumem, který to pokládá za dobré.

Co je dobro? Je to vůbec nějaká vlastnost, jež jest hodným předmětem touhy, a takto každá přirozená touha má svůj přiměřený předmět. Touhy té netřeba si vždy představovati jako nějaké strádání a skutečný pohyb, nýbrž také jakožto schvalování, spokojenost, zálibu a pod. Jest-li pravdivé to, co jest a býti má, tedy je dobré to, co je takové, jaké býti má. Jak viděti, neliší se obě vlastnosti vždycky samy v sobě, nýbrž více vztahem k podmětu. Okrouhlý kruh na př. je pravdivý, je tím, čím býti má, kruhem, a zároveň je „dobrý," an je takový, jaký býti má, totiž okrouhlý. Ale přece oba přívlastky „pravdivý" a „dobrý" znamenají rozličné vztahy téže věci k předmětu: tam totiž k podmětu myslícímu, zde k podmětu chtějícímu, po případě schvalujícímu. Každá věc sama v sobě, podle své bytnosti a podstaty, je pravdivá i dobrá (ontologicky); každá totiž ve své konkrétné individualnosti je přiměřena svému pojmu a vyhovuje takto také požadavku, aby byla, jaká ve svém způsobu býti má.

Vůle naše, jak praveno, nezbytně chce to, co se jí představuje jakožto dobré, a nezbytně míjí to, co se jí představuje jakožto zlé; počíná si tu zcela stejně jako rozum vzhledem k pravdivosti. Jest něco ve věcech, co je činí vůli lidské žádoucími. A nezávisí to na ní; neboť i kdybychom si odmyslili veškeru činnost lidské vůle, věci zůstanou s týmiž vlastnostmi, které je činí dobrými a žádoucími. Vůle je tažena dobrotou věcí, ne naopak, a tedy jest ona dobrota dříve, než každá nahodilá vůle, t. j. než každý člověk. Ale přece vždy potřebí někoho, komu by takto vyhovovaly. A ta dobrota věcí nespočívá v tom, že skutečně jsou; ontologicky je pro posuzování dobroty a dokonalosti zcela lhostejno, je-li věc pouze myšlená či skutečná. Nelze tedy namítati, že věci jsou právě, jaké jsou, a že nepotřeba se dále starati, zdali se komu líbí či ne. Kdyby tohoto nebylo, pak zase nejsou v řádě ontologické dobroty ničím, neboť ta předpokládá, že jsou věci, třebas jen myšlené, něčemu **přiměřeny**. Měřítko není v nás ani v nich, neboť na nás nezávisejí, a samy o sobě, bez někoho, kdo by je myslil a volil, nejsou ničím. Tedy se opět ocitáme před bytostí, která pomysly věcí ve své mysli chová, je za dobré poznává a k dobrotě jejich vůlí svou lne. Kterak jsou dobré? Tak, že jsou jaké býti mají. Kdo jim to určil? Ony samy nikoli, neboť ačkoli pojmy jejich jsou věčné a nutné, jsou to přece jen pojmy, kteréž ani samostatně bytovati ani sobě něco určovati nemohou. Tedy určila jim ona bytost určitou míru dokonalosti. Podle jakého vzoru? Jiného neměla nežli sebe samu; ze své nekonečné dokonalosti přiúčastnila je různých stupňů dobroty. Ona bytost tedy jest základem a původem a měřítkem dobroty vůbec. Dobrota věcí podle ní se určuje, a věci podle vetvořené povahy své vyhledávají vlastních přiměřených dober,

ať už jsou to dobra *příjemná* (bonum delectabile) neb dobra *užitečná* (b. utile) anebo *ctná* (b. honestum). Čím více se touha jejich shoduje s opravdovou dobrotou, tím lépe vyhovují zákonu svému, od Boha jim danému, jelikož v Bohu jest úplná shoda mezi vůlí jeho a dobrem, ba on jest dobro a dobrota sama.

Podle téhož zákona utvořena jest naše vůle, jejímž oborem jest především dobro ctné neb čestné neb chvalné, neb jak bychom jinak dobro mravní nazvali. Jako zákon rozumnosti, tak také *zákon mravní* jest vůli nevývratně vštípen. Jsme sice nakloněni ke zlému, ale vždycky přece jen jakožto k domnělému dobru (sub specie boni). Zákon mravní váže nás neodbytně, an nám dobro konati káže, a když jsme ho nekonali, nás kárá. Není to naše choutka neb náš rozum t. ř. autonomní, nezávisí to vůbec na nás. Rozum nám zákon ten jenom ohlašuje, sám jsa jím vázán; změniti ho nemůže. „Hvězdnaté nebe nade mnou, a mravní zákon ve mně“ — je prý cosi velice vznešeného. Ano, mravní zákon *ve mně*, ale jakožto *zákon*! A co jest ve mně zákonem, na tom sám závisím; a na čem závisím, to jest nade mnou. A je to i nad hvězdnatým nebem. Fysicky *mohu* činiti, co chci, mám-li dosti síly; mravně ale *nesmím* činiti, leč co mi zákon ten dovoluje. Často zákon ten přestupuji; ale nečiním toho bez výčitky svědomí, jež jest bezprostředním ohlašovatelem zákona in concreto. Často jej však přestupuji, aniž mi rozum a svědomí čeho vytýká. Je to nedostatek vědomí, mnou buď zaviněný neb nezaviněný. Tak v jednotlivostech častěji mohu býti na pochybách, zdali to neb ono je dobré či zlé; ale vždycky platný jest zákon: čiň dobré.

Namítá se tu, že vědomí mravní je mnohdy tak zatemněno, že i největší zločiny se páší jako něco dobrého; tedy není zákon mravní tak naprostý aneb člověku vetvořený, jak se říkává. Odpověď je tu na snadě. Fysicky jest vůle nucena chtíti to, co jest jí představeno jakožto dobré; v tom jsme právě viděli důkaz, že vůle zřízena od věčného zákonodárce k tomu, aby přirozeně k dobru tíhla. Rozum se ale někdy mýlí aneb se nechá oblouditi, a klamná představa nějakého dobra svede vůli k nedovolenému rozhodnutí v jednotlivých případech. Jindy zase trvá vůle při dobrém rozhodnutí, ale na skutek zevnější je slába proti jiným touhám. A tu ovšem mnoho zmůže zvyk, výchov, předsudky, vášně atd. Ale nikdy nezmizí vědomí, že jest rozdíl mezi dobrým a zlým, a že dobré třeba činiti.

Tímto dvojím způsobem poukazuje vůle na svého věčného původce zákonodárce: *fysicky*, že nutně je zřízena k dobru, právě tak jako hmota k přitažlivosti, a *mravně*, že jest pod nezměnitelným zákonem mravního dobra. Obojí stránka setkává

se v tom, že vůle nezbytně touží po dobru co nejvyšším, v němž by nalezla konečné upokojení. Tím pak jest jediné dobro mravní, ale ne jakožto pouhá idea nebo zásada, nýbrž jakožto něco skutečného. Jen toto zajisté dovede vůli upoutati a upokojiti, nikoli prázdná vidina. Pravé jednotlivé chtění vždycky směřuje ku konkretné skutečnosti, nikoli do prázdna. Tím že vůle touží nutně po své co nejvyšší blaženosti, tím také touží nutně po nejvyšším dobru, po Bohu, který si takto vůli k sobě naprosto a nezbytně zřídil; v praktických případech může toho někdy nedbati, ale naprostá závaznost mravního zákona ohlašuje se opět, a to citem hříchu a ztráty nekonečného dobra.

Jiná vztažitá vlastnost věcí, která vlastně pozůstává z předešlých, je *krása*. Nezbytným příznakem této dokonalosti jest, že tomu, kdo ji vnímá, působí slastný požitek. I v příjemnosti, vůbec v ukájení jakékoli touhy a potřeby jest jakási slast, kteroužto příroda ony úkony opatřila, aby jich živočichové nezanedbávali; tak v ukájení hladu atd. Vnímání krásna nemá takového praktického účelu, ani ta slast, již při tom cítíme. Ale přece není daremnou hříčkou, nýbrž velmi vzácným oslazením rozumné činnosti; je to pouhé kochání se ve vidinách pravdy a dobra, ale ducha lidského nanejvýš důstojné. Příroda, jak jsme viděli, nepečuje při vší hospodárnosti své jen o nejnutnější potřeby hmotné, nýbrž ozdobuje zámožný byt svůj i takovými výtvory, ve kterých jakási oduševnělost, život, jednota, rozmanitost a pod. s nápadnou zřejmostí jsou provedeny, tak že se zálibou při nich prodléváme vidouce v nich obraz svůj, obraz ducha svého, hmotu ovládajícího.

I krása je vztažitou vlastností věcí, ale přece jest něčím ve věcech samých, jest nějakou dokonalostí jejich, kterou nám krásný názor dávají. To opět nezávisí na nás ani na nich. Odmyslíme si všechny lidi, věci ostanou, jaké byly, a hned prvý člověk je takovými už nalezne. Nebude ovšem bez lidského ducha také žádného lidského požitku krásy, ale krása jakožto objektivná dokonalost věcí jim zůstane. Na nich to také nezávisí, neboť nikdo sám sobě není mistrem ani vzorem, tím méně ony mohly si dáti, co jim jest jinak úplně lhostejno. Takto jsme vedeni opět k bytosti nadsvětové, která se ve světě jakožto díle svém, neustále zhlíží, vidouc v něm částku své vlastní podstatné a nekonečné krásy. Podle ní zřízen je svět a výkvět jeho, duch stvořený: onen, aby objektivně něco z ideje krásy představoval, tento, aby jednak objektivně taktéž duchovou krásu Boží představoval, jednak subjektivně podle božského vzoru ji také sám sobě představoval a v ní se kochal.

Jest ovšem na snadě námitka, že tyto vidiny své do přírody vnášíme, že ona o tom všem, o té své dokonalosti vlastně sama

ničeho nepraví. Námitka ta jest oprávněna jenom v subjektivismu. Zkušenost právě naopak praví, že my se od přírody názoru esthetickému učíme, t. j. že při pozorování přírody se náš přirozený cit pro krásu popudem přírody a krásy její probouzí. Všude zajisté roztroušeny jsou stopy symbolů, tělesných to známek o duševném. Člověk sám sobě jest nejvýznačnějším symbolem, an ť se v něm tělesné i duševné tak úzce snoubí. Vida podobné zjevy v přírodě, ovládané týmiž zákony, které v sobě cítí, cítí také příbuznost svou s ní a se vším mírem. Krása nepůsobí sice s takovou jistotou jako pravda a dobro, jelikož předpokládá více vnímavosti, ale i přes to je působivost její dosti velká, aby se jí člověk povznesl k původci a vzoru jejímu. Tento obojí jest nezbytně něco skutečného, jelikož pouhý pomysl nemohl ani světa ani ducha lidského podle požadavků krásy zříditi; vzorné ty požadavky pak nemohly mu býti dány odjinud, nýbrž byly v něm uskutečněny po jeho vyšším, duchovém způsobu. Nenáležíť tělesnost k podstatě krásy vůbec, nýbrž jenom pro nás, bytosti tělesně-duchové, jest potřebna.

Mluvívá se mnoho o ideách pravdy, dobra a krásy. Kdo je skutečně uznává a dovede je logicky promysliti, dojde snadno k tomu idealu jejich, kterého my zoveme svým Bohem, odvozujíce od něho veškeru pravdu, dobrotu a krásu, ve světě spatřovanou a nám jakožto přirozený zákon ducha našeho vetvořenou. Ve starověku povstala pěkná báj o říši vidin, ze které prý si duše lidská odnesla do tělesného žaláře na tento svět aspoň slabé vzpomínky jakožto věno ze své lepší minulosti a záruku lepší budoucnosti. Pro nás báj tato nabývá určité a pravdivé podoby.

Po právu a povinnosti jsme se tuto tázali, co nám asi praví naše nejlepší schopnosti o nás samých a poměru našem k veškerenstvu. Zavadili jsme jaksi o jádro životního názoru. Spatřili jsme tu řád a zákonnost ne méně pevnou a stálou, než byla ve hmotné přírodě, ale druhu zcela jiného, vyššího. Po jejich stopách kráčeli jsme směrem o mnoho přímějším k Bohu svému jakožto bytosti duchové, jelikož nebylo potřebí vystupovati na jinou půdu, nýbrž bylo možno ostati stále v oblasti ducha. Exaktnímu bádání je tato dráha poněkud cizí. Idealní myslitelé však se jí nejraději ubírali, následujíce vyzvání sv. Augustina: nechoď ven, vrať se do sebe sama, ve vnitru člověka bydlí pravda. A důkaz náš není ani postižen vadou, které se mnozí z nich dopouštěli, soudíce z přívlastků pravdy, dobra a krásna hned o podstatné pravdě, dobrotě a kráse, zpodstatňujíce tedy pouhou abstrakci. Nám vyplynula nejvyšší pravda, dobrota a krása z toho důvodu, že veškerenstvo jest pro nás pravdivé a dobré a krásné, tedy že potřebuje nějakého realního, skutečného základu a vzoru,

a dále, že duch náš nezbytně jest řízen zákonem pravdy, dobroty a krásy, tedy že toto skutečné zákonné zařízení potřebuje nějakého skutečného zákonodárce, t. j. původce, který zákony ty svému tvoru vštípil, a to podle svého obrazu. Není-li tato bytost naprostou, samobytnou pravdou, dobrotou a krásou, pak postrádá nejvyšší přírodní zjev, totiž myšlení, chtění a záliba, všeho základu a důvodu, ant jakožto nedokonalé, změnné, částečné samo o sobě státi a sobě důvodem býti nemůže.

Kromě této zákonnosti spatřili jsme u nižších bytostí také účelnost, t. j. zákonné zřízení směřující k jistým účelům. Člověk užívá všech nižších bytostí k účelům svým, čehož by zajisté sotva dovedl, kdyby od přírody toho nebyly schopny. Nastává otázka, zdali také v člověku jest jaká účelnost, jež ovšem by pak byla zcela jiného způsobu. Že v člověku jednotlivé části ústrojné veleúčelně jsou zařízeny, slyšeli jsme už: zdali však i ty stránky jeho, které zoveme duchovými, a zdali celý člověk přirozeně a nutně směřuje k nějakému cíli, potřebí teprve vyšetřiti. A práce ta není právě nesnadná. Potřebujeme se člověka samého jen zeptati. Praví-li o tvorech neživých vůbec žalmista, že hlasy a řeči jejich nejsou neslyšné (Ž. 18, 4), tedy tím spíše může člověk, jenž má rozum, sebevědomí a srozumitelnou řeč, vydati nepochybné svědectví.

Známá jest odpověď, jakou dává k takové otázce sv. Augustin, který jak snad málokdo prožil a procítil mnohotvárné vzněty vnitra lidského v temných bludištích i na světlých drahách. „Vyznání" svoje zahajuje zvoláním k Bohu: „Učinil jsi nás pro sebe, a nepokojno jest srdce naše, dokud nespočine v tobě!" Bohatou zkušeností svou pravdu tu skvěle potvrzuje. Zkušenost taková vniterná ovšem se nyní znevažuje. Mnozí si libují pouze ve zkušenosti hmotné a mnějí se býti povzneseni nad minulé věky, ve kterých obraceny zraky do vyšších končin, když nebylo možno v těchto nižinách spočinouti. Jak jim to jde k duhu, nesnadno pověděti. Není ostatně nemožno, že v tom překotném chvatu života i vědění jsou s tím spokojeni, že jim nic lepšího právě nenapadá; hlubokomyslnosti na to není mnoho potřebí. Tak i zvíře i nerozumné dítě má péči jen o přítomnost; a je vždycky dosti starých dětí, nevědoucích, proč zde jsou ani proč se světa jdou (Frant. L. Čelakovský). Augustinův „interior homo", člověk do sebe obrácený, má jinou zkušenost. Vykládejtež mu to jako sebeklam, návyk a jak se všechny ty divotvorné síly jmenují, nic platno: rozum a vůle se přinutiti nenechají. Vykládati lze všelijak; a když se nepodaří věc dobře vyložiti, tedy se dle známých slov obyčejně něco podloží. Po dalším výkladě toho libovolného „podkladu" ovšem se již ptáti nesmíme. Jde zajisté o to, aby člověk nepozvédal zraků svých

nad sebe, nýbrž ostal připoután na zdejšek, a proto nesmí stůj co stůj vniterný hlas jeho býti slyšán. On se však přece docela utlumiti nenechá. Přijde-li jen trochu k sobě, otázka: „odkud a kam?" stojí zase před ním, a to dosud, ve vezdejším tom živobytí nezodpověděná. Jest to právě zase jen příroda, příroda duchová, totiž přirozená povaha rozumu a vůle, která volá po původci sebe a všehomíra, a stejně také po cíli sebe a všehomíra; a přirozenost i násilně vypuzená, druhými dvířky prý se opět vrací!

Rozum, jak jsme viděli, žádá vysvětlení své a cizí jsoucnosti. Jest sám ze sebe nucen tázati se pokaždé: „proč a nač?", prostý rozum ovšem po prostu, vědecký po vědecku, v zásadě ale stejně. A jde vždy dále a výše. Nic ho zde docela neupokojí a nezaujme; neboť všecko zde jest neúplné, proměnné, nahodilé, nesamostatné; on však, věda se býti ve svých nezměnných pojmech a zákonech nad to všecko povznesen, touží spočinouti v naprostém a dokonalém, odkudž by nebylo dalšího odvolání. Vida ve vší dané skutečnosti jenom nahodilé ukázky pravdivého jsoucna, paprsky ze světelné říše, hledá jsoucnosti naprosté a úplné, chtěje seznati pravý toho všeho vzor a původ. Sám o sobě cítí, že ač vysoce nad tu hmotnost povznešen, není ani jí ani sobě samému svrchovaným důvodem: neboť ona jest proti němu do jisté míry samostatná, on pak sám ve své dané skutečnosti, že tu právě těch několik let bytuje, zcela nahodilým zjevem a podobnou ukázkou čehosi vyššího, jako všecky ostatní věci. Podá-li se mu posléze k takovým pochybnostem odpověď Bohem, a dovede-li on si ji osvojiti, jest u konce svého neklidu, vrací se k sobě a k dané skutečnosti, kterou podle toho oceňuje.

Vůle touží po tom, aby v poznaném dobru s rozkoší a blažeností spočinula. Netouží pouze po blaženosti, a tím méně po blaženosti ledajaké. Blaho jest jen přídavek a nezbytný průvodce při požívání dosaženého dobra, a vůle by byla sama proti sobě, kdyby zpříma tužila po tomto vedlejším, co není nic reálního, bez nezbytného podkladu, totiž skutečného dobra, k jehož užívání je blaho připoutáno; mravověda by takovou snahu po rozkoši nazvala zrovna nemravnou. Každý její skutek, každé totiž rozhodnutí vůle, jest rozhodnutím pro nějaké dobro, jehož ve skutečnosti hojně nalézá. A přece žádné jí nezaujme a nevyplní docela. Jsou to zase vesměs jen ukázky dobra, kterými bere případ od případu za vděk, ale nepřestává na nich. Její touha se pne výše, jelikož mohutnost její jest vnímavá pro vše, cokoliv jest dobré, ať je to v jakémkoli stupni. Nejvyššího stupně, naprostého dobra, ku kterému nezbytně s přirozenou nutností spěje, tu ve skutečnosti nenalézá. Ani v dobrech, která jsou jaksi její nejvlastnější, na př. ve vědění, ve ctnosti, v kráse atd.

nenalézá konce své touhy, neboť i ona jsou tu, jak vůle sama, jenom zjevy nahodilými, příliš rozmanitými a změnnými, a tím více ji pudí výše.

Nalezne-li vůle konečně Boha svého jakožto dobro naprosté a nekonečné, spočine v něm, a to tím pokojněji, čím lépe byl poznán. Podle něho pak oceňuje vše ostatní dobra a schyluje se k nim v té míře, ve které jsou účastna dobroty Boží, ve které totiž Boha připomínají a k němu vedou. Nepodaří-li se povznésti k němu, těká vůle neklidně dále a činí si — ač nikdy s úplným uspokojením — jiné dobro svým nejvyšším, ať už je to věda neb něco jiného, nižšího. I takto vydává člověk nepřímo svědectví, že k Bohu zřízena jest vůle jeho, jelikož nic, ani věda ani umění ani jakékoli požitky jiné nejsou s to, aby mu zúplna a stále dostačovaly jako poslední cíl a konec veškeré tužby životní. Jest jen sebeklamem, domnívati se, že požitky takové, byť i sebe idealnější, jsou zakončením životních snah a potřeb; zítřejší den už poučuje o jiném. Nezakotví-li se pak vůle v něčem naprostém, potácí se snad od požitku k požitku, ale také z prázdnoty do prázdnoty. Neodbytné zajisté jest vědomí, že jako nižší bytosti slouží vyšším, tak i vyšší, ba i člověk sám se svými nejlepšími schopnostmi, nejsa naprostý a nezměnný, přirozeně jest určen k vyšším cílům, vlastně k jedinému nejvyššímu.

To všecko arciť není na snadě, jako na př. denní potřeby; ba ve vřavě všedního života přemnozí o takových věcech nezdají se míti ani potuchy. Ale tím není nic jiného řečeno, nežli že člověk může býti až úžasně lehkomyslný a nevšímavý ke svým nejdůležitějším zájmům. Boha svého hledá nyní kde kdo, ale různými způsoby a na různých místech. Básníci jej prý často nalézají ve svém nitru, ale je to jakýsi divný „bůh", ten fantom jejich nezřízené obrazivosti, který pod sebe menším plaménkem rozumného myšlení se rozplývá v niveč. A oni by se mohli snadno na perutech krásné obrazotvornosti své k němu vznésti, kdyby opravdu šli za idealy pravdy a dobra, jež pořád mají na jazyku. Vědec ho hledá zase ve svých zkumných předmětech, utkvívaje často na stanovisku příliš obmezeném a zapomínaje v jednostrannosti své přes vědatora na — člověka. Teprve vážná chvíle života vrací jej sobě samému, aby mohl dojíti poznání, že ve všech těch podrobnostech práce jeho a v celém souhrnu veškeré vědecké práce daleko ještě není a nemůže býti vysloveno poslední slovo životního názoru. Nejenom proto, že by pak ten život věru nestál za to — ač enthusiasté ve slabých chvilkách tak tvrdí — nýbrž hlavně proto, že sama vážná práce ukazuje pořád dále a výše. Každý chce jí vykonati něco platného, sobě a jiným prospěšného, a tím vyplniti svůj úkol. Tato snaha však nezbytně směřuje k nějakému konci, bez něhož jest veškero úsilí matným

kolotáním — neustálé idem per idem: jednotlivec pracuje prý pro sebe a pro jiné, pro společnost — ale tato společnost sama není bytostí naprostou, když sestává z jednotek nahodilých, i má tedy také jakožto celek svůj další úkol. Mnoho z ní se sice obrací ve prospěch jednotlivců, ale úplné vzájemnosti tu není: veškera ta snaha rozumu a vůle, v jednotlivcích i v celku, nenalézá klidného bodu a těžiště svého v tomto celku, neabsorbuje se v něm, nýbrž má otevřený východ k nekonečným výšinám.

Prostý rozum ovšem není takovými úvahami trápen; a nastanou li mu podobné pochybnosti, je s ním o mnoho hůře, když sobě nenalezne spolehlivého vůdce, který by zaň tu práci vykonal a hotový výsledek mu předložil. Věc vyjde podstatně na jedno. Zkušenost odvěká učí, že takto si člověk vždy počínal a počíná. Přirozeným tímto pudem rozumu a vůle, jak právě vylíčen, se nejlépe vysvětluje t. ř. obecný souhlas v uznání božstva, jenž jest imposantním důkazem jsoucnosti Boží pro každého, kdo jej umí oceniti.

Jest zajištěným skutkem, že všichni národové mají v řeči své název nějaké vyšší božské bytosti, kterou nějakými zvláštními t. ř. „náboženskými" obřady uctívají. Zjev tento pozorován ode dávna jakožto bezvýjimečný a stálý. Ve starověku, kdy takořka ani polovice lidstva nebyla klasickým spisovatelům známa, kladen přece na tento souhlas v jistých stežejných pravdách, a zvláště na povšechné uznávání božstva, velký důraz. Zcela zřetelny jsou v té věci výroky Ciceronovy, který v tom vidí nevývratný důkaz pravdy, mají zcela správně za to, že domněnek smyšlenky zahlazuje den, přirozenosti úsudky potvrzuje. Rozšířená znalost lidstva skutek onen je potvrdila. Zbývá zajisté už jenom nepoměrně málo národů, ba není snad žádného, jehožto život by nám nebyl aspoň z části znám, i když ne právě ve všech menších společnostech, tedy aspoň po kmenech. Národopisná studia všude nalézají nějaké stopy skutečné bohocty, byť i způsoby její byly často božstva velice nedůstojné. V Německu nedávno povstal podnik, jímž mají býti soustavně na základě spolehlivých zpráv objasněny náboženské poměry národů mimokřesťanských, a tím zároveň odbyty smyšlenky rozličných těch více méně dobrodružných cestovatelů, kteří přicházejíce z otupělé společnosti nehledají a tedy také nenalézají v nevzdělaných národech leda zvířata beze všeho smyslu pro něco vyššího, beze všech stop náboženských. Nerozumějí totiž řeči ani zvykům jejich a činí na ně požadavky jako na národy kulturní; podle toho pak ovšem se unáhleně soudí, že povšechný zjev světový, nějaké totiž náboženství, se zde nevyskytuje, a soud ten se pronáší tím ochotněji, čím je takovým domnělým badatelům milejší.

Zdivočelost, jež prý jest beze všeho náboženství, ta sama o sobě nedokazuje ničeho proti obecnému přesvědčení o božstvu, neboť jest jakýmsi násilným a nepravidelným úpadkem lidské přirozenosti vůbec, a tedy také rozumného myšlení, kdežto i áš obecný souhlas o božstvu se právě opírá o hlas rozumnosti. Ostatně i u zdivočelých kmenů pozorovati často tím více hrubé pověrečnosti, která případně nazvána karikaturou náboženství. Jestiť zdivočelost jen jednou z výstředností v přírodě lidské a v naší otázce neznamená nic více a nic méně, než obdobná výstřednost, etheismus civilisovaných lidí.

Obecným souhlasem pokolení lidského tedy nemá býti řečeno nic více, nežli že u všech národů nacházejí se stopy přesvědčení o jsoucnosti nějakého božstva. Již pouhé názvy takové bytosti jsou toho platným svědectvím, neboť nebyly by zajisté vznikly, kdyby nebylo přesvědčení, že jest opravdu něco, co se jimi má jmenovati. Jaká ta božstva jsou, na tom prozatím nezáleží, jako nezáleží pro možnost pravdivého poznání na tom, že se lidé velice často mýlí. Lidé se klamou často v tom, jaká to asi bytost, která všecko učinila a řídí, ale nezbytně předpokládají, že nějaká jest. Následují v tom svého rozumu, který ze své přirozené povahy jest nucen něco vyššího takto uznati. Platí to o každém jednotlivém člověku zvláště, pokud rozumně myslí, a platí to také o člověčenstvu: přirozený hlas rozumu volá po Bohu. Tento t. ř. sensus communis, o kterém dříve (str. 24.) byla řeč, mluví zde zcela určitě, stále a povšechně, a tím provádí ve velkolepém souladném souhlase lidstva důkaz, že to není jenom nějaký nahodilý nápad toho onoho snílka nebo hloubače, nýbrž bezděčný výraz rozumné přírody, která puzena jest provolávati, co v útrobách svých cítí: závislost na bytosti vyšší.

Atheisté bojují proti Bohu prý v zájmu vědy a rozumu: avšak právě tento rozum se vzpírá myšlence, že by to obecné přesvědčení o Bohu mohlo býti bludné. Kde jest tedy více úcty k rozumu — u atheisty či u theisty? (A. Weiss.) Podle toho jsou lehkovážně troufalé a povrchní výroky t. z. filosofů, jako na př. nedávný výrok ruského spisovatele Kalenova (Voprosy filosofii 1893), že „idea bytí Božího rozumovému úsudku jest absurdum," právě negací, a ne obranou rozumnosti; vytýkané absurdum buď se týká poznávavosti lidské vůbec aneb se vrací na hlavu těch, kteří je tuto vytýkají.

Vzdělanému nebo vzdělávanému člověku jest velice blízko pokušení, chtíti všecko lépe věděti než ostatní lidé. Kdo tomuto pokušení aspoň na chvíli odolá a zamyslí se poněkud nad tímto zjevem, že tolik lidí za tolika různých dob a okolností, za tolika převratů, za přehlušující vřavy vezdejšího hmotného života, za tolik nepříznivých vlivů smyslnosti a nevázanosti, za tolika proti-

myslných a nesmyslných znetvořenin ideí, náboženských přece vždy si uchovalo jádro pravdy, ten přes toto faktum nepřejde tak snadno k dennímu pořádku, aby se nad ním aspoň nezarazil a jemu se nepodivil. Je tu skutečně cosi divného. Bůh se ve tvorstvu projevil dosti zřetelně; to jsme viděli. Rozum lidský jest k Bohu neodolatelnou touhou volán, neb jak se moderněji říká, jest náchylný k nadsmyslovému. Ale tentýž Bůh se zase velké většině lidstva tak skrývá: v přírodě nikde nic nežli hmota a hmotné dění, a nikde se v něm osobně neukazuje jeho všemocný vládce a ředitel: v životě lidském tolik nepravidelností, tolik bolu prý nezaslouženého, tolik ohavnosti i v samé tak zvané bohoctě, a nikde nesestupuje to vznešené božstvo, aby to napravilo; ba vyzývají je, rouhají se mu, posmívají se mu, — ono „ať sestoupí, ať se ukáže!“ se stále opakuje v rozmanitých způsobech, tak že by i věrní, kdyby možno bylo, se málem zprověřili — a božstvo přece nečiní lidem po vůli, neukazuje se. Věru, ty jsi Bůh skrytý! (Is. 45, 15.) A přes to přese všechno trvá přesvědčení o božstvu stále; kolísá sice někdy, ale nikdy v celku neutuchá, a lidstvo se k němu vždy znova vrací, neb, lépe řečeno, vytrvale při něm ostává.

Tento zjev je zajisté nápadný a nutí přemýšleti o své příčině. Po našem názoru odpovídá i zde Bůh ke všem vyzývavým otázkám: mají zákon, ať ho poslouchají, zákon totiž vštípený v rozum lidský, aby jakmile se rozum probudí, probudil se také při pozorování věcí a sebe sama k vědomí o Bohu. Není to vrozená idea o Bohu, nýbrž vrozená náchylnost, rozhodnouti se v jistém rozvoji myšlení pro větu: jest Bůh. Není zde míněno jen myšlení reflexivní a vědecké, nýbrž přirozený pud probuzeného vědomí, uznati při nějaké jen zkušenosti života božstvo za pravdu, tak jako na př. se hned uznává za pravdu, že rodiče mají býti ctěni. Odtud odvozujeme souhlas pokolení lidského, že božstvo jest, a pravíme, že ten souhlas nemůže tvrditi něco nesprávného. Ne snad že bychom v přirozené slepé a bezdůvodné náchylnosti k jistým poznatkům viděli důkaz pravdy pro jednoho každého člověka zvláště, jak někteří subjektivisté činili, nýbrž tolik jen tvrdíme, že ono zařízení lidského rozumu, vůbec a stále jisté pravdy míti a vyslovovati za jisté, nemůže směřovati k nepravdě. Praveno zajisté o obecném smyslu (str. 24), že sám o sobě není zvláštním pramenem jistoty, nebcť rozum sám ze sebe žádných poznatků nemá. Ale jest rozum tak zařízen, že jakmile začne poznávati, jisté poznatky se mu bezprostředně za pravdivé vnucují, které i další přemýšlení za pravdivé uznává, jelikož mají věčné důvody do sebe. Těchto poznatků dosahuje však obecný smysl mnohem dříve, takořka bezprostředně, nejsa sobě důvodů jejich docela jasně vědom. V naší příčině na př. poznává obecný smysl

jsoucnost Boží taktéž na základě příčinnosti, tak jako věda, jenom že si neuvědomuje hned jednotlivých důvodů, nýbrž soudí zpříma dle nezkažené vlohy rozumové, že jest nějaká vyšší příčina věcí. Vždyť i vyškolenému myšlení se přihází častěji, že soudí zdánlivě bezprostředně, bez výslovných důvodů správně, ačkoli důvody má a zná, jenom že jich v celém rozsahu nepronáší, nejen před jinými, nýbrž ani před sebou samým.

Není tedy ani dosti málo oprávněna námitka, že se v důkaze tom utíkáme posléze přece jen k osobnímu, subjektivnímu tušení, citu a pod. — a tím také k možným hallucinacím člověka. O jednotlivé domnění zde neběží, nýbrž o přesvědčení všelidské, jehož příčiny nelze nikde jinde hledati nežli v přirozeném zařízení rozumu, a tedy v původci toho zařízení. Staří právem dodávali, že co rozum podstatně, obecně a vždycky praví, nemůže býti bludem, jelikož blud jakožto výjimka nemůže býti pravidlem poznávací mohutnosti. Jinak bychom byli nuceni, odepříti rozumu schopnost pravdy vůbec. Noetického momentu toho však zde za zvláštní důkaz nepoužíváme, nýbrž jej pouze uvádíme jakožto rozumné pravidlo pro toho, kdo chce nepředpojatě a bez samolibosti souditi o přívržencích theismu a atheismu; pro který směr pak mluví více vědomí lidské?

Co jsme spatřili v rozboru poznávací mohutnosti, že hledá vysvětlení všehomíra v božstvu, to nám skutečnost potvrzuje: lidstvo skutečně nepřestává na viditelných věcech, nýbrž povznáší se nad ně k jejich pánu a vládci. Příčinou toho jest, že rozumným způsobem jinak ani činiti nemůže. Pro nás je to závažným potvrzením našich důkazů, že nejsou uměle na světlo vytaženy, nýbrž že se lidskému rozumu v přírodě snadno namanují, když jen trochu si jí všímá. Kdyby toho nebylo, tedy bychom před tímto obecným vědomím o Bohu stáli jako před nevysvětlitelným zázrakem, když považíme, jaký je to krok z viditelné přírody k neviditelnému a nepochopitelnému původci.

Jiní však prý znají jiné příčiny tohoto povšechného souhlasu. Dle některých zavedeno vědomí o božstvu výchovem, podvodem zákonodárcův — o kněžích snad už toho nikdo netvrdí, neboť ti nastupovali do služby božstva už hotového, — předsudky, strachem živlů přírodních, vášněmi lidskými a pod. To všecko by vysvětlovalo nanejvýš rozmanité útvary, v jakých ideje božstva vidíme se v dějinách objevovati, neboť všechno to jest velice nahodilé, dle času, místa a okolností velice rozmanité, než aby mohlo býti vlastním původem věci samé, v podstatě stejné a stálé. Dějiny tomu nasvědčují, že zákonodárci a třebas i podvodníci jen daného podkladu použili, ale nikoli položili. Strach jest ovšem až dosud důležitým činitelem v uznávání božstva, ale sám ze sebe ho vytvořiti nedovede, neboť předpokládá už nějakou

představu o tom, čeho se báti a proč se toho báti, a jest podle okolností tak rozmanitý, že by hned od počátku vedl k tomu spletitému polytheismu, jaký teprve později na některých místech spatřujeme, nikoli však k jednotnému přesvědčení o božstvu vůbec. Zdali se konečně lidé o tom umluvili, aby měli nějaké božstvo, ať už ze strachu nebo ze starosti o obecné dobro, víme sice tak málo, jako protivníci theismu; ale jistotně by se to bylo stalo hezky brzo, dokud lidí bylo málo, aby se ta smlouva rozšířila na celé pokolení lidské, a původci její zasloužili by jenom našeho upřímného uznání, že tak záhy dospěli k vědomí náboženskému a že tak důmyslně rozpoznali, jak důležito jest vědomí to pro společnost lidskou, zahanbujíce tím naši pokročilou dobu. Avšak sotva by se k té cti který člen pokolení lidského přihlásil, neboť až na praotce našeho by každý byl nucen přiznati se, že zařízení ono už zastal pohotově a že sám jen pak činil, co mu zdravý rozum kázal.

Že člověk jest náchylný k nadsmyslovým vidinám a že si je tedy také rád vytvořuje, je sice pravda, ale nedokazuje nic proti našim důvodům. Právě v tom vidíme důkaz pravdy, že člověk je rozumovou zkušeností puzen, hledati vysvětlení v říši nadsmyslové, a to nejenom nějaký, ten neb onen člověk, nýbrž člověk vůbec; je to už tak v povaze jeho a v povaze věcí, že on božstvo hledá a věci jej k božstvu poukazují.

Ale kterak se podle toho vysvětlí atheismus? Že se vyskytnou na př. jednotlivci neb osamotnělé rodiny, které v divoké přírodě samy jaksi zdivočí a všeho výchovu postrádají, a odtud pozbývají veškerého smyslu pro něco vyššího, jest vysvětlitelno; takový atheismus, jak jsme viděli, není pražádnou námitkou proti obecnému hlasu přírody, jelikož tu předpokládáme lidi alespoň poněkud rozumem dospělé. Ale atheismus mezi vzdělanci, ba učenci, zjev to nyní tak obyčejný, zdá se býti s naším důkazem neporovnatelný; pochopitelnější jest už to, že těchto učenců poslouchají také četné davy s nemalou ochotou, že až ani jim to není právě docela milo.

O kterémsi jesuitském kazateli — byl prý to slavný Josef Klinkowstroem — se vypravuje tato anekdota. Jednou kázal vídeňské posádce o křesťanských povinnostech vojínových a mezi jiným uváděl na paměť známý příběh, kterak slavný vojevůdce Radecký kdysi ztratil svůj oblíbený růženec a když mu jej pak podávali, rád se k němu hlásil. Důstojník jakýsi se tu kazateli hlasitě zasmál, načež jím byl ihned veřejně odbyt slovy: jen se smějte, pane důstojníku! ale Radecký z vás jistě jaktěživ nebude. Anekdota tato připadne člověku na mysl, když pozoruje to moderní oceňování učenců. Naproti učencům, kteří se vydávají za atheisty, stojí mohutná řada učenců všech věků, kteří atheisty

nebyli, učenců to, v učenosti nikterak menších, nežli jsou oni atheisté. A podivno! Tohoto fakta si zbožňovatelé učenosti atheistické už nevšimnou, aneb je nanejvýš odbudou pohrdlivým úsměvem o osobní choutce nebo slabosti a pod. Materialista L. Büchner, takto v přírodovědě trochu fanatický atheista, zahajuje prý čelné dílo svoje pyšným heslem: tres physici, duo athei — na tré fysiků prý dva atheisté. Proč ne hned všichni tři? Bylo by zajisté zajímavo, toto „proč?“ vyšetřiti. A pak: není „fysik“ jako fysik! Vůdčích duchů, kteří by razili nové cesty, rodí se poměrně málo. Theismus pak se smí chlubiti, že takoví byli a jsou z pravidla jeho přívrženci. Někteří z nich a mnozí z nižších vrstev jsou proti němu, ale když jména nejen počítáme, nýbrž i vážíme, není výsledek nikterak theismu nepříznivý.

Nejde ovšem o učence stavu kněžského, neboť u těch je na snadě frivolní námitka, že nebyli upřímní, že se báli o chléb a pod. Zůstáváme při učencích světských, kteří jiných než vědeckých ohledů neznali. Kolik je zde vzácných jmen, k nimžto se pojí památka upřímných theistů, ba i obhájců theismu! Nepůjdeme se k nim učiti, že jest Bůh a co jest — toho by oni sami nepřipustili, ale zajímavo a důležito jest, že jim ve vědě nepřekážel, nýbrž naopak vědu jejich doceloval a povznášel, a co hlavního, životním snahám jejich dával rozumný význam a rozumné zakončení. I sám Renan, který svoji nevěru všelijak hledí ospravedlniti, se nad tímto skutkem nepokojně pozastavuje. Positivista Littré, který napřed nebyl ani pokřestěn, cítí se tímto skutkem vzrušen ve své nevěře, a umírá smrtí vzorného křesťana. (Srv. zajímavé dílo L'Académie Française au 19e siècle et la Foi chrétienne 1891. str. 178.) Kdo dovede trochu nepředpojatě přemýšleti, toho taková fakta zajisté zarazí.

Výmluva ovšem jest i přes to pohotově: bylo jim to snad osobní potřebou, dále o těch záhadách nepřemýšleli, mluvilo u nich více srdce a cit než rozum atd. Gutberlet tu případně poznamenává: že atheismu vzdělanců nelze klásti na vrub hlubšího poznání věcí, o tom svědčí již ten nápadný zjev, že právě medikové nejvíce se řadí k atheistům, ačkoli věda jejich, po výtce jen empirická, neví si pražádné rady s příčinami pochodů životních a chorobných. Mnohem spíše tedy pramen atheismu nežli theismu bude v nějaké té slabé stránce osobní, a nikoli ve vědění. Celá nauka atheistická zajisté vrcholí v pouhých pochybnostech a obtížích, které se theismu právem či neprávem v cestu staví. Nikdo zajisté jaktěživ netvrdil, že soustava theismu, zvláště důkazy jsoucnosti Boží jsou tak docela průzračné, jako nějaký početní úkol pro děti. Kladného důkazu však atheismus podati nedovedl a nedovede, kdežto my jich máme

tolik, že i to množství nám vyčítají. To přece také něco znamená, alespoň pro toho, kdo se na vědu odvolává. V pravdě není to věda, důsledná a důkladná věda, co k atheismu vede, nýbrž vědatorská povrchnost a domýšlivost. Z přírodovědců nejvědečtější a nejpoctivější nenáležejí mezi zarputilé protivníky theismu, jakými jsou na př. Haeckel, Moleschott a pod., ve vědeckém světě ne vždycky nejchvalněji jmenovaní, nemluvíc ani o zástupech nedoučených. Francouzský zoolog Sabatier praví (dle „Živy"): „mně, který věřím ve stvoření a Tvůrce, nepřihodilo se nikdy, přiznávám se, že bych ve vědě, kterou pěstuji, byl nalezl nějaké rozumové překážky proti víře"; a takových přírodozpytců je dosti. Jiní nesoudí sice tak příznivě, ale pak aspoň se posledního rozhodného úsudku zdržují, a nezuří proti názoru, který venkoncem jest rozumně odůvodněn. Jádro atheistů se skládá z prostředních vzdělancův a z oněch tříd obyvatelstva, jež lidstvu nejsou právě na ozdobu — ani věděním ani mravy. Podle těchto nejlépe viděti, že a t h e i s m u s j e s t p o v ý t c e p r a k t i c k ý, t. j. že lidé jsou hlavně tím atheisty, že se o Boha v životě svém nestarají a o něm ovšem ani nepřemýšlejí, nikoli tím, že by byli o nesprávnosti theismu přesvědčeni. Jim je vše jedno: ať je Bůh či není. S lehkomyslností, jaká i jinak naproti rozumným zásadám panuje, přenášejí se přes tu vážnou otázku, a žijí raději, jakoby Boha nebylo, poněvadž tak je to pohodlnější. Mínit sv. Augustin, že nikdo Boha nepopírá, leč komu je s prospěchem, aby Boha nebylo.

A takto se vysvětlí leccos jiného. Nesmíme nikomu sahati do svědomí, ale staré osvědčené výroky o této věci, jako je právě uvedený Augustinův, smíme snad opakovati. Rád bych, vece La Bruyère, viděl člověka střídmého, mírného, spravedlivého, čistotného, který by popíral jsoucnost Boží a nesmrtelnost duše. Rousseau pak dává pokyn pro život: „Zachovej duši svou povždy tak, aby si mohla přáti jsoucnosti Boží: pak nebudeš o této pravdě nikdy pochybovati". Zde by se ovšem už našly kladné důvody, které proti Bohu rozhodují: nezřízený život, jemuž každá vzpomínka na Boha je nemilou upomínkou, tak že jenom zvláštní případy dovedou jí zjednati převahu nad zkaženým srdcem. V těchto případech teprve propukává původní zdravá přirozenost, násilím potlačená, a hlásí se k svému právu. Tak i Volney kdysi, octnuv se v prudké bouři při pobřeží americkém, „zapomněl" prý se tak daleko, že uchopil křečovitě — růženec. Někdy takový obrat potrvá, někdy zanikne opět, a tu další věci bývají horšími, jelikož potřebí obnovenou vzpomínku tím důkladněji utopiti ve víru života. Nečítáváme alespoň nikdy, že by se kdo v takových okamžicích zahraboval do studia a přemýšlení třebas i atheistického, aby hlas Boží v sobě potlačil, nýbrž obyčejně se

takoví vrhají na „číši zapomnění", dobře tušíce, že studium a klidné přemýšlení nepřeje atheismu.

Konečně však netřeba ani tak hluboko sahati. Jak je ten zjev t. z. atheismu mezi našimi vzdělanci častý, tak je celé jeho vysvětlení prostičké. Náboženské vědomí a cítění se probouzí velmi záhy a potřebuje od počátku bedlivého pěstění. Obmezujíc jisté výstřelky mladistvé bujnosti, žádá býti stále osvědčováno, aby přešlo v životní návyk: jinak zvítězí ona — z počátku třebas úplně nevinná — lehkomyslnost a nevšímavost k vážnějším věcem, pomálu se vyvinuje nevázanost při veškeré obmítce „slušnosti", která zůstává pouze zevní, a když pak ono původní přesvědčení o Bohu, znenáhla pobledlé, chce za zvláštních povážlivějších případů podle práva a mravnosti obmeziti jinocha v tom neb onom směru, jest na to už slabé, poněvadž vášeň je příliš silná. Z nedbalosti a nevšímavosti se vyvine lhostejnost a odpor, kterýž někdy také hledá theoretických důvodův, obyčejně však ostává při okázalém, více méně hrubém urážení a zneuctívání Boha slovy i skutky. Ona ledabylá povrchnost našeho školského studia, kde se už opravdu učí jen pro školu, a úplné — alespoň officielně — zanedbávání výchovu nese brzy svoje ovoce: žádný hlubší a trvalejší dojem, žádný obrat do života — jen massa dat, která se doma nasbírá a ve škole vysype. Vychování pak rozumu a srdce se děje na ulici v t. z. společnosti, více méně ducha- i bohaprázdné, kde rovněž panuje samá přetvářka a okázalost podle mody. Mírná dávka atheismu — ne příliš silná, aby neurážela — je právě v modě mezi kroužky společenskými, literarními atd., v zábavných se atheismus prakticky provádí, tedy není divu, že t. z. vzdělaná třída se na venek repraesentuje jako atheistická, ačkoli snad většina členův jejích tak zle nemyslí aneb nemyslí vůbec nic. Pro nastávajícího učence a vzdělance je to však škola velmi zhoubná. Vědomosti náboženské jsou náhodou snad velice skrovné, jistá hesla vlastenecká hlásají snášelivost mezi věcmi, mezi kterými snášelivosti nikdy býti nemůže, jako mezi pravdou a lží, zprávy o věcech náboženských se čerpají z novin a spisovatelů, kteří sami o nich nemají ponětí — odtud jest jen krok k úplnému zmatku pojmů, jsou-li tu vůbec ještě jaké, a k úplné lhostejnosti nejen naproti různým směrům náboženským, nýbrž i naproti náboženství samému. Zanesou-li pak okolnosti takového člověka někam, kde se z povolání proti náboženství bojuje, aneb chce-li on sám v boji za osvětu vyniknouti — neboť to mnohem více slávy vynáší nežli býti theistou! — tedy máme snadno celého atheistu — prý — z přesvědčení.

Toto domnělé přesvědčení nezáleží v ničem jiném, nežli v tom, že takový člověk z theismu ničeho důkladněji nezná a

proto každou obtížnější otázku, jíž nerozumí, pokládá za nerozřešitelnou námitku proti theismu, kterýž i jinak jest mu nepohodlný. Seznal z něho jen drobty, požehnání jeho v životě nezakusil, příkazy jeho mu byly obtížné, nyní už jest ve svém životním směru ustálen i plove v tom širém proudu jako druzí; nechce se mu už namáhati, snad by byl nucen něčeho milého se zříci, snad postavením svým náleží a náležeti musí mezi svobodomyslné, a tedy jest se mu námitkami proti theismu co nejvíc obrniti. Slovem, většina těchto t. z. vzdělaných atheistův učiněna atheisty tak, že náboženské názory jejich se tvořily za rozumové a povahové nevyspělosti a nepříznivým vlivem lehkomyslnosti a vášně jakož i znemravnělého okolí dostaly nepříznivý směr, a to v theorii i v praxi, zvláště však v této. K revisi jejich už se sami od sebe neodhodlají, a zvláštních nápadných pokynů se jim na to nedostane, neboť Bůh nečiní zázraků po lidské libovůli a zlobě.

Že atheismus a nemravnost — ovšem nemravnost jakéhokoli druhu — spolu těsně souvisejí, toho zřetelnou známkou je dychtivost, s jakou se rozpoutaná luza vždy a všude atheismu chápe. Kdo trochu jen umí v srdci lidském čísti, ten vniternou a podstatnou tu souvislost snadno rozpozná a nepřipadne na tu bezmyšlenkovitou výmluvu, že to právě platí jen o luze, která jiného pouta nezná, nežli strach náboženský; nikoli — nejde tu o zařízení policejní, nýbrž o mravnost vniternou, a v té jsme si všichni rovni, vzdělanec jako nevzdělanec, sluha jako kníže. Nikdo nepraví, že jenom nemravnost je vždy pramenem atheismu, ale jistě je mu pramenem obyčejným aneb aspoň obyčejným průvodčím. Nějakou vinu vždy má také neznalost věci a nezkušenost. I nejučenější atheisté mezi filosofy a přírodovědci — o vášnivcích a náruživcích mezi básníky a dilettanty nemluvíc — překonávají z pravidla samy sebe úžasnou nevědomostí v tom, proti čemu brojí.

Ale tedy přece jest mnoho atheistů, a to ve všech vrstvách lidstva; není tedy ani ten souhlas člověčenstva ani základ jeho, ten přirozený hlas rozumu lidského tak prokázán, není tedy tak zřejmo, že nejen tělesná, nýbrž i duchová přirozenost naše zřízena jest k Bohu! Odpověď, jež může býti zároveň přehledem a závěrem úvahy o atheismu, jest na snadě. Začneme-li shora, tedy jest velmi málo atheistů s plným theoretickým vědomím, o kterých by bylo lze říci, že vědí, co činí. Z těch pak někteří jsou v rozumu i srdci předpojati svými filosofickými theoriemi, které se jinak zavrhují; nemají tedy ani zde žádné váhy, ať běží o vědecký důkaz ať o přesvědčení osobní. Druzí z nich bojují proti theismu, protože ho neznají; bojují tedy proti něčemu, co znetvořeno v jejich představě, a právě proto bojují proti tomu, že si to tak znetvořili. A těch je velmi mnoho, ač vlastně atheisty nejsou. Jiní pak už vášnivou prudkostí svého boje dávají na jevo, že tu nejde o rozumové přesvědčení, nýbrž o věc srdce, takto velice nemilou a nevítanou; a tu známo, že každý hledí své chyby nějak ospravedlniti. V nitru takovýchto atheistů hlas Boží jinak mluví; co veřejně popírají a hanobí, toho se doma lekají. Největší počet atheistů náleží do střední a nízké vrstvy, tam totiž, kde se žije, jakoby Boha nebylo, nemyslí se na něho, jelikož se vůbec nemyslí aneb že by snad překážel; tato lhostejnost, která někdy v nízkosti propuká v zuřivý odpor anebo ve slabosti v otrocký strach, není žádnou námitkou proti neumlčitelnému hlasu rozumné přírody. Jsouť otcovrahové, matkobijci, vlastizrádci, jsou také lidé ke všem těm ušlechtilým zájmům neteční — a jest jich poměrně mnohem více než atheistův — a přece nikdo odtud neodvozuje, že není v lidstvu rozumného souhlasu o povinnostech k rodičům, dětem, k vlasti atd. A nad to jest Bůh bytost neviditelná, nemakavá, nepochopitelná, kdežto ony zájmy jsou člověku mnohem bližší. Atheismus tedy, ať theoretický ať praktický, jest jenom nepravidelnost a nedostatek osobní, místní a dočasný: zdravá přirozenost lidská v pravidelném vývoji dává obecně a vesměs jasné svědectví, že Bůh ji podle sebe k sobě zřídil.

Proti těmto vývodům z neodbytných požadavků rozumného myšlení se rádo namítá, že tu vlastně mluví jistý více méně zištný zájem, ať už osobní ať společenský, v podstatě však prý přece vždy jen osobní. Theismus prý jistým lidem prospívá, proto se ho tak houževnatě drží a ujímají. Jim samým totiž se při tom spokojeněji žije; nalézají tu hotový a pohodlný názor životní, jenž i dítěti dostačí, tak že nepotřebují se dále životními záhadami namáhati. Vidouce pak, kterak theismus i společnost udržuje v pořádku, kterak krotí nízké vášně, cítí se při tom tím jistějšími ve svém pohodlí a hlásají proto hned, že vědomí o Bohu jest vyžadováno blahem jednotlivce i společnosti, že tedy člověk o sobě i ve společnosti je zřízen dle Boha a k Bohu. Zatím je to pouhý, byť i ne vždycky vědomý zájem, který sice někdy i vědeckých hlav se zmocní, celkem však před světlem vědy — té bezinteressové — prchá.

Má-li tím býti vysloveno skutečné osobní přesvědčení a zájem rozumu, pak můžeme výtky té nechati klidně o své váze; nepraví nic jiného, než co my tvrdíme, že totiž nepředpojatý rozum jest upřímným theistou, a to ze vniterné potřeby. A vzhledem k t. ř. vědeckosti jest nám tento zájem zajisté mnohem více ke cti, když při něm sledujeme a obhajujeme zásadní pravidla rozumného myšlení, nežli onen mnohem nižší zájem protivníků, kteří z nekalé předpojatosti veškero skutečné

vědění činí nejistým. Nás alespoň se netýká trpké, ale pravdivé slovo, které v tomto zájmu pronesli filosofové nejrůznějších směrův, od Hobbesa a Helvetiusa až po Leibnize: i zásady geometrie by lidé uvedli v posměch, kdyby se zájmům jejich protivily.

Ano, můžeme tento vytýkaný zájem sledovati i dále jakožto neposlední důkazný prostředek. Jest ovšem neodolatelným zájmem osobním, býti spokojenu a blaženu. Každá potřeba a touha má svůj zvláštní utišovací prostředek, jakým jsou na př. věci příjemné, užitečné, čestné a pod. Každý však, i nejzarytější požitkář nebo prospěchář uzná, aspoň v theorii, že výše stojí potřeby a tedy také požitky ducha, rozumu a vůle, než požitky těla; tyto zajisté se mění co chvíle podle nálady, okolností, tak že hned jest něco nepříjemno, co právě člověku lahodilo a naopak, jsou zcela osobní a tedy úplně nahodilé a prchavé, kdežto ony — byť byly sebe nepraktičtější, jak se jim rádo říkává — přece již na prvý pohled budí úctu svou ušlechtilostí, vznešeností a stálostí. Poměr mezi potřebou a požitkem se právě řídí podmětem touhy: tělo je hmotné, stále proměnlivé, brzy schází, a tak jest i s požitky jeho; vyšší stránka člověka hledá také svého ukojení, a to přiměřeného, totiž v nekonečné pravdě a v nekonečném dobru. Moderní popíratelé jsoucnosti Boží nám snad nepoloží za zlé, že o takové touze rozumu i vůle po nejvyšší, stálé a nezměnné bytosti mluvíme. Vždyť sám Tyndall, jehož bohoborné myšlenky tak jásavě přijaty, nazývá cit a potřebu náboženství právě tak „promlčeným právem" jako hlas rozumu, jako vnímavost smyslův a pod. (Materialismus v Anglii, přednáška z r. 1874.) Nuže tedy, je to jakýsi pud, který chce býti upokojen. Nazveme-li to učeněji třebas požadavkem, postulatem theoretického a praktického rozumu, neřekli jsme vlastně nic jiného. Jisto jest, že rozum se nenasytí a neupokojí pravdami, které se mu zde ve vědě podávají, ani vůle dobry, kterých zde dosahuje. Největší učenci a nejbohatší dítky štěstěny pověděli by nám podivné věci o tom svém blahu a upokojení ve vědě a v požitcích mimo Boha, jak málo je ho, jak je vratké naproti tomu, čeho člověk jinak v životě zakouší. Což pak jiného také značí ten zuřivý boj proti theismu, nežli stálou nepokojnou negaci toho, co se člověku stále vtírá?

Příčina toho zájmu budiž protivníkům jakákoliv; oni mají pro ni tolik různých vysvětlení — nejnovější z nich je kouzelný „výsledek evoluce" — že třeba jich nechati se napřed nějak o jedno dohodnouti — zůstati prozatím při starém: učinil jsi nás pro Sebe! To pak znamená tolik, jako: člověk ve vážných dobách života, chce-li poslouchati vniterného hlasu svého, cítí, že Boha potřebuje jakožto cíle svého rozumu, svého chtění, jakožto ne-

vývratný základ své mravnosti a svého blaha, a toto faktum že je dáno jeho lidskou přirozeností.

Stejně naléhavý, ne-li ještě naléhavější požadavek neboli zájem, ať při tom výraze setrváme, chová také společnost lidská — od nejužšího svazku rodinného až po nejširší sdružení, jaké jest vůbec možno. Nevím o jaké to potřebě mluví Voltaire, an prý dí, že kdyby Boha nebylo, nezbývalo by než jej vynalézti. Nečiníme také Boha policejním zřízencem na zachování pořádku mezi davy, jak by si jistá třída lidstva snad přála, nechtějíc se přiznati, že ona by toho Boha proti svým neřestným choutkám především potřebovala. Tolik ale pravdy v onom výroku dojista jest, že společenský řád, má-li trvale býti upraven, neumlčitelně volá po Tom, bez něhož dle křesťanské nauky není mocnosti jakožto záruky řádu, bez něhož není žádné trvalé a účinné sankce pro mravní zákon, bez něhož není konečně žádný možný vyrovnávací závěr mezi zlem a dobrem, mezi vinou a trestem, ctností a odměnou. Jak už řečeno, není trest neb odměna, neštěstí nebo blaho, výlučně pojato, principem mravnosti, nýbrž jenom následkem zlého neb dobrého skutku, ale následkem, jehož rozum a svědomí nezbytně požaduje, i třeba s osobní nevýhodou. Vznešená pak ona a stále hlásaná conscientia recte facti, dobré nebo zlé svědomí jest arciť také odměnou nebo trestem, a mnohdy velice vydatným. Ale není jím, jak známo, vždycky, neboť vědomí to může býti velkou měrou otupeno, a není také úplným vyrovnáním. Nejsoutě viny jenom vniterné a soukromé, právě tak jako ctnosti se neobmezují na jednotlivce, nýbrž zasahují také do ústrojí společenského, jsou jaksi veřejné. Jak kdo hřeší, tak bývá také trestán: potřebí tedy, aby také zevně, veřejně a v celku se stalo narovnání mezi zásluhou a odplatou, a to se může státi jenom nějakou realní, zevnější instancí, která celek ovládá.

Že theismus vůbec rozumovému zdokonalení, mravnosti a blahu člověka i člověčenstva prospívá neb aspoň neškodí, bývalo vůbec uznáváno. Teprve nejnovější doba dospěla se svou prazvláštní mravoukou až tak daleko, že nazývá theismus nejen intellektuelně, nýbrž i mravně buď bezcenným nebo zrovna škodlivým. Fanatická monstrosnost takových výroků co do mravnosti je však tak zřejma, že netřeba se dále na ně ohlížeti; je z nich cítiti špatně tajená muka svědomí neb aspoň snahu, omluviti jakž takž svoje odpadlictví, mající kořen obyčejně v té jinačí, netheistické „mravnosti". Je to sice trochu příkře pověděno, ale při takových, očividně lživých blasfemiích proti dobrodiním theismu není snadno ostati nevzrušeným.

Kdo mezi zásadami theismu a nemravností dovede vypátrati jenom nějakou i sebe menší známku souvislosti, ten vůbec

neví, co myslí a co mluví. A dovolávati se při tom skutečnosti a dějin, je věc velice pohodlná, ale nespolehlivá. O jednotlivci totiž víme po stránce mravní velice málo, a to jenom z jeho přiznání neb veřejného jednání. A tu snad se atheisté svými přívrženci nebudou chtíti chlubiti, aspoň ne po stránce mravnosti a třebas jen počestnosti! Ti jejich t. ř. heroové ducha za francouzského encyklopedismu a německého rozkvětu literarního jsou v té příčině věru velkými ubožáky; a tak jest až do dneška. Že theismus pouze theoretický také nečiní člověka svatým, jest ovšem pravda; ale theismus celý zajisté ano.

A dějiny lidstva? To, co obyčejný vzdělanec o dějinách ví, nejsou zprávy o lidstvu, nýbrž o několika osobách a jejich okázalé činnosti v zabíjení druhých, v ukládání břemen, snad trochu také ve spisování a pod. Z rodinného, soukromého života, vůbec z toho ovzduší, kde se člověk projevuje, jakým vlastně jest, ví t. ř. širší obecenstvo vzdělanců, ba v četných případech znalci sami hrozně málo. Kde však máme spolehlivé zprávy o tomto životě, tam máme také tolik dokladů pro mravní význam vědomí o Bohu. Namítá-li se při tom pověra a všechna ohavnost, páchaná v modlářství jakožto úkon náboženský, pak se zapomíná na to, že je to právě úpadek theismu a přechod k atheismu. Kam tento přechod konečně vedl, spatřujeme zcela jasně v životě atheistické Hellady a Romy, v životě to nade vši míru a víru znemravnělém. Přechod ten a ohavnosti jeho nejsou odůvodněny v theismu, nýbrž v náruživostech lidských, které si konečně dovedou i náboženské vědomí pro své choutky podmaniti a podle toho zaříditi. Čeho však nezneužije člověk, když chce? Co theismus sám ze sebe dovede, stopujme předně v šerém dávnověku, kde sice jej už nalézáme velice porušeným, ale přece ještě ve vlivu na rodinné a občanské ctnosti. Dále srovnejme život národu monotheistického, židovského, s ostatními. Posléze srovnejme křesťanství s ostatními. Napadá nám tu podivná nedůslednost v posuzování této stránky. Znalci dějin velebí v dějinách vznik křesťanství jakožto jitřenku nové, lepší doby; v theorii však a praxi jest jim vše ostatní milejší než theismus křesťanský. O davu a básnických geniích, kteří jsou nad Kristem sice u vytržení, ale nad Venuší a Satyrem ještě víc, netřeba dále mluviti; je tím samým dosti řečeno. Dějin se to netýká, leč jenom dějin moderní, tak nízké úrovně myšlení a citu.

Naopak ale dějiny jednotlivých osob i celých národův jen opakují svým způsobem, co každý člověk ve vážnější poněkud úvaze uznati nucen jest: řízení Boží. Zkušenosti jednotlivců, rodin a pod. užších kroužků nejsou veřejnosti tak známy; ti, kterých se týkalo, dobře si ho byli vědomi. Události světové řízení Božímu zřejmě nasvědčují. Člověk jest bez odporu nej-

bližším cílem dějstva přírodního, a sídlo člověka, snad jediné ve světě, ač ne mechanicky, tedy přece idealně jest jaksi střediskem soustavy sluneční. Kolik podmínek a změn vyplněno, aby člověk mohl zemi obývati a lidský život, život pokroku a rozvoje na ní vésti! Jak údivně se tu slučovali všichni důležitější činitelé, aby člověku kulturní úkol jeho byl umožněn, činitelé to přírodní i dějinní! Pohleďme na př. na nejhrubší obrysy dějin vzdělanosti. Vzdělanost východní povznáší se k velké výši, k takové, že až dosud, ač jí docela ještě neznáme, nad ní žasneme. Závažný živel však, cena člověka, živel duchovní a mravní, ten v ní jaksi klesá. Vyznačenou zvláštností a výlučností svou nehodí se lidstvu vůbec. Hellenská vzdělanost i římská jsou již lidštější a všestrannější. I tam je sice mravní stránka, vlastní vniterné jádro její, ještě zanedbávána, život jednotlivce rozplývá se v životě veřejném, náboženství ještě stále připoutáno k nahodilým útvarům a osudům státním, ale lidská osobnost, její ctnosti a snahy zde přece více rozhodují, nežli v onom mechanismu. Úspěchy řecké a římské konečně jednak odstraňují překážky vzdělanosti (boje s Peršany, s Afrikou a severními barbary) aspoň tak dlouho, dokud není půda lépe připravena, aby svěží barbaři sami zdárně zaujali místo národu kleslého a vyžilého, jednak šíří obzor lidstva, usnadňujíce vzájemné styky nejrůznějších kmenů.

Pravda, všechno to ani jinak býti nemohlo; tak zní nová velechytrá theorie o průběhu dějin. Nejen znamenití jednotlivci, kterým ty neb ony dějinné události jako původcům připisujeme, nemohli jinak jednati, ale ani národové a celá pokolení nejsou nežli článkem železného toho řetězu událostí. Theorii té se pěkně mluví; jinak se to nestalo, tedy se jinak ani státi nemohlo. Na tom konečně tuto prozatím nezáleží. Bylo by sice světlejším důkazem, viděti nejen nevolné živly ve službě člověka, nýbrž také svobodného člověka ve službě Toho, jenž přijíti měl, an připravuje stezky jeho: ale pro náš úkol na tomto místě dostačí, že se události ty skutečně staly, že půda tehdejšího vzdělaného světa byla divnými běhy dějin v jistou dobu pro jediný pravý theismus, pro símě pravé osvěty a mravnosti právě zkypřena, kdy všecko předešlé upadalo v trosky. Nemá-li člověk a člověčenstvo protivníkům svobodné vůle zřetelněji hlásati řízení Boží, než ty skalní balvany, budiž: ať tedy aspoň tolik řekne, co ony. Důkaz náš i takto zůstává platen: člověk v soukromí i ve společnosti jest řízen k Bohu, který sobě připravuje srdce i myšlení lidské (I. Král. 2, 3). Řízení tomu se člověk i lidstvo, aspoň velká část jeho, může vzepříti, nepoznávajíc dne návštěvy své ani hlasu Páně. Beztrestně se to nikdy neděje, i když není nám pokaždé zcela zjevno, kdy a jak trest nastal. Vážní pozorovatelé dějin mluví aspoň o trestající a mstivé nemesi, která

sice zvolna ale jistě vyrovnává výstřednosti mezi neřestmi a ctnostmi v přiměřené odplatě. „Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor", věštecké ono volání po spravedlivé pomstě hříchu jest voláním rozumné přírody, jemuž dějiny skutečně vyhovují. I když bychom nechtěli v každém případě viděti hned „prst Boží", nýbrž vysvětlovali si věc tu přirozeným průběhem událostí, nicméně v tom postřehujeme jakési mravní zařízení dějů světových, které předpokládá nejvyššího zařizovatele a ředitele jejich od počátku. Máť každý přečin proti mravnímu řádu svoji stránku fysickou i mravní. Stránka fysická však není tu vždycky takovým zlem, takovým porušením fysické rovnováhy, aby následující odvetná reakce jen odtud mohla býti odvozována, nýbrž jest nezbytno uznati, že živlové i lidé stávají se také nevědomky nástroji mravního řádu.

V dějinách světových a v poměru křesťanství k nim ode dávna spatřován pádný důkaz jsoucnosti Boží. Bylo by arciť potřebí péra Augustinova nebo Bossuetova, aby důkaz ten docela jasně vynikl. Uvedené poznámky naznačujtež alespoň některé momenty jeho. Vrcholu svého dospívá on tam, kde vrcholí celé povolání lidstva a poslání křesťanství: v řádě nadpřirozeném. Aby tu nebylo nedorozumění, že snad se točíme v kruhu, berouce něco za důvod, co má býti teprve dokázáno, podotýkáme, že i zde ještě ostáváme úplně na půdě obyčejné vědecké skutečnosti a zkušenosti; jenom jméno, „nadpřirozený" skutek, jest podáno s našeho stanoviska křesťanského, skutky samy jsou každému zjevny. I jich se právem dovoláváme, jelikož jsou mnohem dokonalejší nežli přirozené a odtud také nápadnější a jakožto důkazné důvody mnohem přesvědčivější. Neboť v nich se Bůh projevuje poměrně nejzřetelněji, jelikož ony jsou přímo a bezprostředně určeny k tomu, aby vedly k němu, kdežto přirozený běh věcí slouží především nižším přirozeným potřebám, ačkoliv i díla přírody jsou, jak Tertullian praví, na to projevena, aby od počátku byl Bůh poznáván. Takto příroda jest obrazem Božím sice, ale nadpříroda jest ještě více, podobiznou jeho, pokud konečnými prostředky může býti vystižen. Jestiť soustava nadpřirozených skutků „jakýmsi novým světem, jenž ukazuje co nejskvěleji jsoucnost a mnohonásobné dokonalosti Boží, jelikož rozum sám — nikoli teprve víra — s jistotou vystihuje jsoucnost skutkův a nutnou souvislost jejich se jsoucností a dokonalostmi Božími" (Franzelin). A to lze opět sledovati u jednotlivce i u člověčenstva.

Jest jakási obdoba mezi zkušeností přirozenou a nadpřirozenou. Obojí však předpokládá jisté podmínky, z nichž neposlední je ta, aby člověk ji chtěl a uměl nabýti. Každá schopnost se cvikem zdokonaluje, zahálkou pak zakrňuje. Ne

každý dovede v knize přírody správně čísti a přírodě v experimentech správně otázky klásti, aby byla přinucena k nim reagovati a odpovídati; a přece bychom se proti němu ohradili, kdyby proto upíral spolehlivost experimentů vůbec. Tím méně dovede každý oceniti zkušenost nadpřirozenou — neřku-li ji sám procítiti. Platiť o ní v celém rozsahu, co Kristus praví o zachovávání nauky své (Jan 7, 16. 17): Moje nauka není mou, nýbrž toho, který poslal mne. Bude-li kdo chtíti vůli jeho činiti, pozná po nauce, zdali z Boha jest. Může-li zakrněti smysl pro ušlechtilejší věci vezdejšího života, které se nám přímo naskytují, tím spíše může zakrněti tento smysl a cit pro nejvyšší předmět, který se jen do jisté míry a do jisté doby takořka vnucuje. „V nejvyšším smyslu svém, praví H. Drummond, jest duše velkou vnímavostí pro Boha. Jest to podivuhodná komora — komora s pružnými a samostažitelnými stěnami, která se s Bohem jakožto hostem svým dovede neobmezeně rozšířiti, bez Boha však se scvrká, až veškera stopa božského z ní zahlazena, a obraz Boží bez Ducha Božího zůstává." Pružnost ta, ať při srovnání prodlíme, zmizí necvikem, a co na čas bylo jenom nevšímavostí a nedbalostí, stane se úplnou nechápavostí a neschopností. Snad i z této někdy vyburcuje nějaký náhlý blesk řízení Božího; takové případy jsou však vzácné a nastávají z pravidla jenom, když se člověk přispění toho neučinil úplně nehodným. Jinak ale zůstává člověk pro tento druh zkušenosti otupělým.

Kdo ji však poněkud pěstuje, má už v ní samé pevný důvod, že není na scestí, nýbrž naopak, že se béře směrem, přirozenosti své vytčeným a realnosti svých potřeb úplně přiměřeným. Zkušenost ta se projevuje předně ve vědomí mravního obrodu, kterým se člověk stává novým tvorem, a to zcela zřejmě pro sebe i pro druhé. Dále přináší přesvědčení o Bohu mnoho útěchy, osvícení a posily, které neznaboh postrádá. Konečně jest velice významným úkazem, kterak modlitba k Bohu bývá někdy odměněna zřejmým, více méně zázračným výsledkem, ze žádné přirozené síly nevysvětlitelným; jako v experimentě jest přírodní úkaz výsledkem přičinění lidského a sil přírodních, tak v nápadném vyplnění prosby k Bohu jest osvědčení vlastností Božích, vyvolané jaksi působením člověka (srv. F. X. Pfeifer, Analogien zwischen Naturerkenntnis und Gotteserkenntnis, ve Philosophisches Jahrbuch 1890 a 1891). Volati bude ke mně, a já vyslyším jej (Žalm 90, 15).

V tomto posledním případě je vztah člověka ke skutečnému Bohu nejjasněji projeven: osobnost lidská se obrací zpříma k osobnosti božské, na kterou jest konečně poukázána, a tato odpovídá jednotlivým projevem svého vědomí — o potřebě člověka — a své svobodné a všemocné vůle, činíc po přání

člověka, uznáno-li za dobré. Nevěrec ovšem vrtí nedůvěřivě hlavou; a proč? Snad z důvodů vědeckých, na př. experimentalních? Nikoliv. Je to právě zcela libovolný apriorismus, slepý a hluchý ke každé zkušenosti, která nějak připomíná Boha. U něho jest povolaným svědkem zase jenom nevěrec, pokud jest a zůstává nevěrcem; jakmile i on zakusí působení Boží a pod tíhou jeho opustí nevěru, přestává býti věrohodným. Byť to byl sebe větší veleduch, jaké spatřujeme od počátku křesťanství až do nynějška slovem i životem vydávati svědectví tomu zvláštnímu řízení duchovního, v Bohu pohříženého života, nic platno. Jejich zkušenosti a jejich přesvědčení v oboru nadpřirozeném se odbudou úslovím slabých stránek, osobních potřeb, sebeklamu atd., ať už je řeč o nadšeném Augustinovi, neb o střízlivém Tomáši Aqu. a všech podobných, jejichž učenost a pravdymilovnost nedá jinak pochybovati o důkladném rozhledu ani o upřímnosti jejich. Zde pak ani dějepisné zprávy nemají už toho významu, jako jindy, neboť jsou témuž apriorismu nepohodlné. Není ovšem vždycky a u všech vyloučen sebeklam, vysvětlitelný z psychologických podmínek nadšení a blouznivosti, avšak jsou tu jednak události zcela zevnější, které nemohou býti vysvětleny leda přímým zasažením moci Boží, jednak události vniterné, které jsou tak nápadné, že vysvětlení pouze psychologické předpokládá takořka větší zázrak, než jest přímé působení Boží.

V širších obrysech se nám jeví nadpřirozené působení Boží dějinami církve Boží od počátku světa až po naše doby. Nesporé zprávy starověké ukazují nám pravý monotheismus obmezen kolikrát na jednu rodinu, ba takořka na jednoho člověka (Noe, Abraham). Nápadné a nadpřirozené vedení těchto nosičů vědomí o pravém Bohu skrze veškera nebezpečí, jež idei té hrozila uvnitř i zevně, jest nepopíratelné. Dějiny národu židovského i v této věci jsou věčným pomníkem nadpřirozené správy Boží ve světě, směřující ku vznešenému dovršení díla spásy v křesťanství. Přechod ze starého do nového věku, jejž každý nepředpojatý dějezpytec, neklade-li za nejdůležitější dějinnou událost na př. pozabíjení tolika a tolika tisíců lidí v bitvě, uznává za nejrozhodnější obrat v dějinách vůbec, je tak prazvláštní, v přirozených podmínkách doby té tak málo odůvodněný, že potřebí se buďto vzdáti veškera vysvětlování jeho aneb utéci k přiměřenému řízení Božímu. „Srovnejmež", praví Franzelin (De Deo uno. 3. vyd. str. 116.), „stav a poměry společnosti křesťanské už zařízené, na př. ve 4. stol. a dále, s poměry společnosti lidské, moralně stejné, jak byly v pokoleních minulých. Ze srovnání toho vysvitne, že se stal ohromný obrat a obecná změna předně v zásadách a ideách náboženských, v bohoctě a mravech; změna ta pronikla veškery veřejné i soukromé ústavy, celý způsob

myšlení, cítění a jednání. Vidíme celou společnost největší nenávistí a pohrdáním stíhati, co krátce před tím ctila za palladium veřejné slávy a blaha; vzdělaní i nevzdělaní vycvičeni v zásadách nejvyšších, kterým když některý filosof něco příbuzného „slepou náhodou" tušil, byl pokládán za božského; ctnosti, jichžto ani jméno dříve nebylo známo, vysoce ceněny ode všech, neslýchanou pak statečností vykonávány od přemnohých." Tážeme-li se po příčině a původu toho, nestačí odvolávati se na pohanskou společnost dřívější, ani na její lepší ani na horší živly, ani na její rozervanost a touhu po něčem lepším a pod. Vše to bylo jednak sice pomůckou, jednak ale také překážkou onoho převratu, kterým zavedeno něco zcela jiného, většinou opačného. Právě proto se setkal s tolikerými a tolikými překážkami!

Vedlo by daleko od místa, kdybychom důkaz tento chtěli zde do podrobna sledovati: osobnost zakladatele a zakladatelů křesťanství, prostředky jejich; dílo, které vykonali, — velkolepé, stálé, bouřím vzdorující, všeobsáhlé, blahoplodné atd. — byly by jednotlivé momenty jeho, které každému, i nevěrci, lze vědecky zjistiti. Že zjevy tyto tak rozmanitě bývají vykládány, že se všechny výklady, které nic nadpřirozeného tu nechtějí uznati, zamotávají do takových odporů, jest jen důkazem, že tu na výklad a posouzení nestačí obyčejné dějepisné, psychologické a sociologické kategorie, že mimo ně tu rozhodoval ještě jiný mocný činitel, se kterým obyčejný empirismus nechce počítati, který však tuto i jinde do empirie jednotlivcův i národů často zasahuje.

Všecky takové zkušenosti, neméně pověřené, nežli kterákoliv jiná zkušenost, poukazují na někoho, kdo duše a mysli lidské v moci má a je nejen vůbec, přirozeným během k sobě říditi dovede, nýbrž i zvláštním takořka násilným způsobem své službě podmaniti může a umí. Od Pána učiněno je toto, a jest podivno v očích našich (Žalm 117, 23) — soudíme my. Opouštíme tím snad vědeckou methodu? Nikoli. Jako se nebude ani nejexaktnější přírodovědec rozpakovati, hledati původ nového účinku v nové nějaké příčině, když dosavadní nestačí, tak si snad smí počínati také pozorovatel těchto účinků. Nelze-li nějakého zjevu vysvětliti ze známých příčin, tedy potřebí obor jejich překročiti. Nic jiného neučiněno v našem případě. O tuto zásadu, která v přírodovědě vedla k novým objevům, opírá se jen dodatečně náš cit a touha po Bohu, ku kterému je přirozeně vedena, a takto si vědecky uvědomuje, co bezděčně cítí.

Skutky takové mluví mnohem zřetelněji, a také obyčejně působily důrazněji na obrácení nevěrců, nežli přirozená cesta poznání. Na člověka zdravých smyslův a nepředpojaté soudnosti jinak působiti nemohou. Že ani ony nikoho nenutí, ba že nyní v úřední veřejnosti takovéto důvody už takořka nesmějí bez

výsměchu „vědy" býti uváděny, to ve věci nic nemění. Jednotlivec, který cítí potřebu něčeho vyššího, nestará se o sofismata, nýbrž jde za pudem svého rozumu, který mu káže všímati si znamení časův a dob, a rozpoznávati je. A kdo proti všemu tomu je předpojat, ten ovšem nemůže býti na tomto poli překonáván; ani jemu smysl pro to nechybil, ale jest zanedbán neb násilně otupen, a pak také jenom násilně, totiž zvláštním řízením může býti probuzen. Jinak ale není povolaným svědkem proti nám, neboť je zúmyslně a schválně předpojat, a pro tu předpojatost se spokojí s každým jiným vysvětlením, s každou kličkou a vytáčkou, když jen to není theismus.

* * *

Posledním tímto článkem v řetěze zjevů nám přístupných, kterými nás Bůh k sobě připoutal, s různou pevností, z různé vzdálenosti, posledním a nejvyšším to způsobem projevení Božího, totiž nadpřirozenými skutky v člověčenstvu, jest formalně ukončena řada důkazných prostředků pro jisté přirozené poznání jsoucnosti Boží. Látky podrobné by bylo daleko více, a kdybychom měli ke všemu odpovídati, co atheistická vřava na světlo vynese, nestačily by na to celé knihy — aniž by se tím co prospělo. Soustavný celek důkazů těch podle možnosti sestrojen a poskytnuto také něco z důležitějšího materialu. Kdo poněkud pronikne podstatu vývodů těch, ten se snadno vyzná ve veškerých těch námitkách, které nám takořka každý den přináší; jestiť sobě z oprávněného, vědeckého apriorismu vědom, že proti nezvratným zásadám rozumovým takové nahodilé pochybnosti ničeho neznamenají, že třeba je teprve blíže vysvětliti, aneb že vůbec nejsou pravdivy. I na toto poslední třeba sobě uvyknouti a novinky takové přijímati velmi nedůvěřivě.

Bytost božská.

Cesta, která k Bohu vede rozumovými úsudky, jest sama o sobě každému, i prostému člověku schůdná. Kdo dovede bezohledně následovati rozumu i citu svého, má cestu nejsnadnější a nejjistější i spěje přímou čarou k Bohu svému, nepozbývaje tím praničeho, že nepoznal a neprozkoumal všech možných i nemožných překážek a závad, jež jiným snad cestu zavalují. Komu však vyskytnou se tyto samy od sebe neb odjinud, může jimi býti na chvíli z blahého klidu vyburcován, avšak nevezme odtud

škody, věnuje-li předmětu tomu tolik píle, kolik on zaslouží, maje vždy na mysli, že jde o věc na výsost důležitou, rozhodující o celém bytí jednotlivce i člověčenstva.

Ve zkoumání tom třeba se touto pohnutkou nechati vésti. Kdyby šlo o nějaký předmět pouze vědecký, bez významu životního, a tedy bez velké váhy, bylo by konečně nejpohodlnější, nechati ho o své váze a říci sobě: nemám-li se o jsoucnosti Boží makavě přesvědčiti, nýbrž mám-li zápasiti s pochybnostmi, tedy mně bude lépe, zhostiti se vůbec veškeré myšlenky na Boha a říci s oním pošetilcem z Písma: Není Boha (Žalm 13, 1). Kdyby alternativa mezi Bohem a ničím byla významu jen theoretického, tedy by zajisté bylo nejlépe, ponechati celé té záhady theoretikům, kterým se chce o ní přemýšleti, a přestati na stručné a pohodlné odpovědi: není Boha, není nic kromě světa. Takový zápor, taková negace je při pochybnostech nejpohodlnější; je tím všechno z krátka a dobře odbyto. Že pohodlí a lehkomyslnost naše životní názory vůbec často řídí a spravuje, jest jisto; v této věci však je to zvláště nebezpečno, nemluvíc ani o tom, že jest rozumné bytosti velice nedůstojno, obcházeti neb odbývati tak zlehka předmět, jenž tolik vznešených myslí zaměstnával a každému životnímu směru vážnosti a posvěcení dodává. Vtíráť se konečně vždycky, dříve nebo později, přitlumená nebo zřejmá otázka o důvodě, podstatě a cíli vlastního a jiných života, jíž bez nepokoje anebo bez urážky lidské důstojnosti nelze dlouho míjeti.

Člověk tedy jedná jen ve vlastní prospěch a plní důležitou povinnost k sobě samému, když se předmětem tímto, pokud mu možno, obírá. Pokud mu možno, pravím, neboť k nemožnému není nikdo zavázán, a jako v jiných předmětech dáváme do jisté míry jiným za sebe mysliti, tak smíme činiti i zde. Když však na jiné záhady a předměty, ne právě praktické ani výnosné, vynakládáme tolik umu a píle, tedy není slušno, předmět tento, všemi možnými důvody doporučovaný, ledabylo odbývati. Každý podle možnosti a schopnosti své má býti a bude posuzován. Kdo ve svém nejlepším vědomí a svědomí dovedl se spokojiti se svědectvím, jež mu vydávalo vlastní nitro jeho a spolehlivé vedení jiných, dostál úloze své právě tak, jako ten, kdo samostatnou prací a zkoumáním cíle toho došel, pokud ten i onen jednali dle své potřeby a možnosti: záleží pouze na tom, jak z vědomí svého těžili, jak je ve skutek obraceli.

A tu bylo by opět o přetřásání takových otázek leccos pověděti. Jsou lidé, kteří v této věci žijí takořka sami sobě a jen ještě svému nejužšímu kroužku rodinnému. Nám, kteří máme vysoké mínění o ceně duše lidské, o ceně každého jednotlivého člověka, znamená i přesvědčení tohoto jednotlivce i působnost jeho

v těch sebe užších mezích velmi mnoho. Kéž učiní tu pro sebe i pro své, seč jest! Předpokládáme-li při tom, že sebe i svojince povede, pokud na něm záleží, k Bohu, tedy mu nic nevnucujeme, nýbrž odvoláváme se pouze k uvedeným důkazům a ke zkušenostem rodinným; neníť Bůh jen pro děti, nýbrž také pro rodiče. Ale ovšem bude takový moci působiti jen tolik, kolik sám umí a kam jeho působnost sahá. Větší zodpovědnost spadá na ty, kteří hlasem svým dále pronikají. Týká se přátel i nepřátel. Vůdcové veřejného mínění, kteří si činí úkolem, proti theismu bojovati, měli by napřed na sebe pamatovati a u sebe věci spořádati, jako ti předešlí soukromníci. Když pak práce jejich pro veřejnost jest bohužel obyčejně chvilková, náhlá, měli by aspoň toho si býti vědomi, že není správno ani svědomito, vyřizovati šmahem věci, které jejich rozhled převyšují a nad to jsou mnohem závažnější než ostatní, za které bojují; lehkomyslnost a frivolnost se trestá opět lehkomyslností a frivolností — jen předměty se mění. A kdo vážným, vědeckým způsobem chce proti theismu bojovati, měl by tím spíše hleděti, aby se obeznámil s předmětem, jak jej protivník pojímá, jsa si dobře vědom, že málokdo z těch, kteří na slova jeho budou přísahati, dovede zkoumati důvody jeho i druhé strany.

Ale ať konečně tito a takoví své povinnosti dostojí či nedostojí, obhájce má v nich pokaždé příklad i výstrahu. Mnozí zajisté na cestě k Bohu popošli dosti daleko, byli snad i blízko něho, ale štítíce se další námahy, neodolali svůdným lakadlům předsudkův a vášní, z prava z leva je vábícím, znechutili si další cestu, zvláště nevítaný cíl její, uchýlili se s ní a nyní házejí druhým chodcům překážky pod nohy, překážky tím obtížnější, čím hlubší je dosah jejich aneb čím lichotivější jsou pro jisté chvilkové touhy a choutky. Je zcela přirozeno, že ze zlé nebo na tu chvíli z dobré vůle hledají společníků. Vůdcům nesluší se překážky obcházeti, přes něž by následovníci klopýtli. Když nepřátelé neštítí se žádného prostředku, jímž by od Boha odvedli, nesmějí se ani přátelé a obhájci štítiti namáhavé a mnohdy i neutěšené práce, následovati jich po různých těch oklikách důvodův i fakt, na které se vydali, aby Bohu utekli a jiné za sebou strhli. I to znamená připravovati cesty Páně, aby nejenom nezavládlo ve veřejnosti mínění, že přívrženci theismu byli nuceni s bojiště rozumu utéci se úplně za hradbu víry, nýbrž aby též jednotlivec od povolaných vůdců seznal pravé důvody a měl je pohotově, když se objeví námitky nebo pochybnosti.

Tyto nejsou nikdy nemožné. Důkazy jsoucnosti Boží jsou sice tak pevné, jako kterékoliv jiné vědecké důkazy, ale neposkytují takové zřejmosti a evidence, jako nejvyšší důkazy vědecké, které v rozvoji svém ukazují, nejen že věc jest, ale

také jaká jest a jak že taková jest. Důkazy aposteriorní vedou nás jistě k prvé příčině všehomíra a k jistým vlastnostem jejím, jak jsme se přesvědčili, a v té příčině není jako jinde při vědeckých důkazech možna žádná pochybnost r o z u m n á, trvalá a vědecky odůvodněná. Avšak právě proto, že jsme tu vedeni nade vši zkušenost k poznatku nejvyššímu, je zcela přirozeno, že poznatek ten není nám tak blízký a snadný, jako mnohé jiné poznatky vědecké. Jest-li už ve viditelné přírodě tolik nepronikutých a snad nepronikutelných tajů, které se rozmnožují a zvětšují, jakmile vstoupíme na půdu duševna, tedy nebude nikomu divno, že nejvyšší ta duchová bytost, jsoucí nad veškerou přírodou a přece v ní, není rozumu tak přístupna, jako pravda, že dvakrát dvě jsou čtyři. Tu zajisté jaksi apriorně výsledek prozíráme, jelikož jej sami sestrojujeme, a prozíráme také, kterak vzniká. U Boha, jako u všech n e p ř í m ě r n ý c h příčin, které totiž přesahují podstatou a mocí svou velikost účinku, seznáváme právě jen to, čeho potřebujeme k výsledku, soudíce, ž e je to skutečné. K t e r a k to samo v sobě jest, o tom nám výsledek ničeho nepraví, tedy se toho ani nemůžeme odtud dosuzovati, leda bychom měli nějaké jiné důvody. To platí o příčinách nutně působících. Bůh pak jest nad to ještě příčinou úplně s v o b o d n o u, tak že v úsudku z výsledků činnosti jeho potřebí býti tím obezřelejším a — skromnějším.

Dante (Božská Komedie, Očistec III. 34. nn.) pěje o tom svým způsobem (překl. J. Vrchlického):

> Matto è chi spera che nostra ragione
> Possa trascorrer l'infinita via,
> Che tiene una sustanzia in tre persone.
> State contenti, umana gente, al Quia.
>
> Kdo myslí, že náš rozum zotročilý
> můž v třech Osobách jediné bytnosti
> vystihnout dráhu valnou [nekonečnou], ten se mýlí.
> Na pouhém proto [na pouhém ž e] měj zde lidstvo dosti.

Aristoteles i scholastika rozeznávává důkaz p r o p t e r q u i d (διότι), v němž ukázána bezprostřední a příměrná příčina, „pro kterou" výrok podmětu přísluší, od důkazu q u o d s i t nebo q u i a s i t (ὅτι), jenž pouze učí, ž e tak jest. Celkem je prvý způsob důkazu týž, jako apriorní, druhý pak týž, jako aposteriorní. Na tomto druhém káže scholastika přestati, t. j. zastaviti se — pokud se týká přesného vědeckého d ů k a z u ze zásad č i s t ě r o z u m o v ý c h — u f a k t a, že Bůh jest, a pokud možno též jaký jest, a zapovídá zabíhati do domnělého důkazu rozumového, kterak a co vlastně jest a proč takto jest.

Především tedy třeba vždy podržeti na paměti, že Bůh jest rozumem i slovem nevystihlý (n e p o c h o p i t e l n ý a n e v ý s l o v n ý).

Jest zajisté bytost nekonečná, skutečně nekonečná, kdežto rozum náš jest mohutnost obmezená. Neumíme sice udati hranic rozumu co do počtu poznatkův — on vždy více může poznávati; ani neumíme pověděti, kde vlastně přestává schopnost jeho, neboť on vždy dále a výše se povznésti usiluje: — avšak že chápavost jeho není skutečně nekonečná, ani co do množství ani co do výše poznatků, jest samozřejmo. Pochopiti pak něco znamená poznati něco na tolik, na kolik jest poznatelné. Bůh jest pouhý duch, jest nekonečný duch, tedy nekonečně poznatelný, protož od konečné schopnosti pochopen býti nemůže.

Mluva pak následuje pojmů; protož ani přiměřeným jménem vystižen býti Bůh nemůže. Sv. Otcové zovou jej docela bezejmenným, ačkoli také mnohojmenným, jelikož, jak dí Augustin, „vše může býti o Bohu řečeno a nic se důstojně neřekne o Bohu.“ On sám si dal sice jméno (Exod. 3, 14), pravě: „já jsem, který jsem“, odkudž vzniklo posvátné jméno Jahveh (= [kterýž] jest; Jehovah). Je to nejvyšší jméno, kterého mysl a mluva lidská je schopna: Bůh je tou bytostí, která jest, t. j. jeho podstatná vlastnost jest „býti vším, co jest opravdu bytostí, realitou a dokonalostí, míti nekonečnou realitu a dokonalost a býti jí.“ Ale i to, jakkoli přesahuje už naše pomysly, je jméno lidské, lidem přizpůsobené. Bytnost a podstata Boží jest nevystižitelná.

Ale tím není řečeno, že není nikterak poznatelná. V důkazech jsoucnosti Boží zajisté soudili jsme nikoliv o prázdné, neurčité síle jakožto poslední příčině, nýbrž o příčině jistými vlastnostmi opatřené. A takto jsme mnoho z ní poznali alespoň částečně. I když o ní tedy vlastně, jak se říkává, víme spíše, čím není, nežli čím jest, jak samo sebou jde z poznávacího chodu našeho, tedy i to již mnoho znamená. Jako prý v číslicích, praví theologové, nicka na pravo přidaná číslici o mnoho zvyšuje, a to tím více, čím větší už číslice jest, podobně tím, že od pojmův a dokonalostí nám známých a zřejmých veškeru nedokonalost odmýšlíme, povyšujeme je na onen stupeň, který od nás Bohu přísluší a který mu svou schopností přisouditi dovedeme, t. j. na nekonečnost.

Poznání Boha není ovšem u každého stejné, a představy o Bohu jsou přerozmanité, často velice nedůstojné. Je to jako při všech jiných poznatcích. Dostačí úplně, když každý podle své schopnosti vědomí o Bohu chová, je pěstuje a pokud možno zdokonaluje, používaje při tom těch pomůcek, jimiž Bůh sám člověka opatřil. Přemnozí jsou zůstaveni vedení jiných, ale ani tu nechovají se zcela trpně, nýbrž ochotně přijímají to, co rozumným potřebám a tušením jejich vyhovuje, povyšujíce takto snadno svoje poznání na stupeň daleko vyšší, než jest celá ostatní úroveň duševného života jejich. Ti pak, jižto jsou schopni rozumem svým samostatně hledati Boha, také různým způsobem ho nalézají. Čím totiž kdo lépe dovede seznati poměr účinku k příčině, zde tedy poměr světa k Bohu, tím více prospívá v poznání Božím, dí sv. Tomáš Aqu., pronikaje předně lépe činnost Boží, dále různé, vyšší a vyšší účinky a z nich pak převysoké dokonalosti Boží, a konečně, jak velice jest přece účinek vzdálen od dokonalostí příčiny.

Přirozeno jest, že v těch výšinách vědecké kontemplace vznikají snadno rozdíly a spory o podrobnostech. Hlavní však částky této přirozené theologie jsou zcela jisty a přesně odůvodněny. Tak jest na př. spor, která vlastnost Boží jest Bohu jaksi nejvlastnější, která jest pro naše myšlení jakýmsi východiskem ostatních vlastností a která jej nejlépe a nejzřetelněji dělí ode tvorů. V novější době zobecněla takořka nauka, že tou vlastností jest t. ř. aseita, totiž ta dokonalost, podle které Bůh vše, co jest a má, jest a má sám ze sebe a od sebe, kdežto tvorové, tedy všechno mimo Boha, jsou a mají vše od Boha. Dosti důvodně však praví jiní (Feldner), že aseita požadavkům, kladeným na vhodné vyjádření bytnosti a podstaty Boží, nevyhovuje, i kladou za bytnost a výměr Boží to, že v Bohu bytnost a jsoucnost jsou věcně totožné, kdežto ve tvorech existence není ještě dána pojmem, ana tato může býti pouze myšlená, idealní a tedy jen možná nikoli skutečná. A tak i v jiných čistě spekulativních podrobnostech vyskytují se různé domněnky, jež týkají se více methody nežli věci.

Ať tedy přijmeme kteroukoli vlastnost Boží za vlastnost základnou, ostatní přívlastky jeho a poměr jejich ostane vždy týž, totiž: V Bohu není žádná vlastnost druhé podřízena ani z ní nevyplývá, poněvadž každá jeho vlastnost jest on sám celý, nekonečný, nevystihlý; není mezi nimi ani žádného rozdílu věcného (realního), aby se lišily od sebe jako věc od věci, nýbrž je to jeden a týž nekonečně dokonalý duch, jehožto nevystihlé bohatství v přednostech a dokonalostech my pro lepší poznání si roztřiďujeme podle svého způsobu a podle zevnějších projevů jeho. Asi tak, jako týž paprsek je světlem očím, teplem pak hmatu, a my takto dvojí živel v něm rozeznáváme, asi tak rozeznáváme v Bohu milosrdenství a spravedlivost, ono třebas odpouštějící, tuto trestající, ačkoli je to táž jedna svatost Boží; a tak podobně rozeznáváme moudrost a vědoucnost od moci jeho, jelikož si obojí nejen různě představujeme, nýbrž ony samy se různě projevují a něco různého nám znamenají.

V Bohu tedy není ani fysických částí, jež by se různily jako rozdílné věci (realně), ani metafysických, jež by se sice různily jen v myšlenkách našich, ale přece by ve sku-

tečnosti jedna druhé potřebovaly jako doplňku svého. Není tam tedy předně složení na př. jako v atomech neb molekulích, poněvadž by z takových částí buď nepovstala vůbec jednota, anebo by nejvyšší bytostí bylo to, čím části sjednoceny. Části ty buď by byly konečné neb nekonečné, ale v obojím případě by vedly k nemožnosti, t. j. buďto ke konečnému celku, kdežto Bůh je nekonečný, anebo k jistému množství nekonečných částí, což je samo v sobě absurdní, ana nekonečnost částkou býti nemůže. Dále nemá Bůh ani takových složek, které nejsou sice různými věcmi, ale jsou přece pravými částmi, jelikož jedna druhou doplňuje a určuje, aniž toho bytnost oné vyžaduje. Tak na př. je člověk složen ze živočišství a rozumnosti jako metafysických složek, jelikož nejsou to v něm sice věci rozdílné, ale přece se doplňují a určují, ačkoli živočišství bez rozumnosti obstojí a jest k ní lhostejno, totiž ve zvířeti. U Boha není tomu tak, neboť tam všechny vlastnosti vespolek se nutně vyžadují a všechny jsou vyžadovány nutnou jsoucností a nekonečnou dokonalostí.

Tyto dvě v pravdě božské vlastnosti, že Bůh nikdy nemůže nebýti a že jest nekonečně dokonalý, nejsou sestrojeny chodem apriorním, nýbrž vyplynuly nám z aposteriorních důkazů: prvá jest více formalní, druhá jest obsažnější, ale věcně praví obě zase totéž. Bůh bytuje nezbytně, tedy sám sebou; nezbytně, sám sebou má také všechny dokonalosti, které k jeho bytnosti náležejí. Z té bytnosti nás o některých stránkách poučují opět důkazy jsoucnosti Boží, že jest nezměnná, všemi možnými dokonalostmi opatřená, jejichžto stíny ve věcech spatřujeme a jež vůbec tušiti můžeme, anať jest i důvodem všeho myslitelného, celé idealní říše možnosti.

Abychom tedy Boha, pokud možno, správně poznávali a správně o něm mluvili, třeba vždy míti na paměti, že přívlastky Boží platí o Bohu vždy docela jiným způsobem, než o věcech stvořených. Není tu rozdíl pouze ve stupni, tak že by na př. přírodní mohoucnost a všemohoucnost božská byly jen druhovými pojmy pod pojmem rodovým „moc". Nikoli, v Bohu nelze žádné dokonalosti abstrahovati a postaviti pod nějaký rodový pojem, protože v něm není nic pouze myšleného a možného, nýbrž všechno je skutečné a všechno jest on sám, celý a nedílný. Jeho skutečná moc vyčerpává veškeren možný obor moci a jest proto sama nejvyšším pojmem svého způsobu i uskutečněním jejím; s mocí na př. lidskou nejsou tedy souřadny, jako způsob vyšší a nižší, nýbrž moc božská jest opravdově a docela samostatnou mocí v plném slova toho významu, v celém rozsahu myslitelnosti a možnosti, kdežto moc lidská nebo přírodní jest jejím účinkem a odleskem, náležejíc k docela jinému řádu pojmů. Takto jest dán bytný a podstatný rozdíl mezi Bohem a tvorstvem. Jen ve tvorstvu lze odezírati od skutečné jsoucnosti a stanoviti takto abstraktní pojmy, které se pak mají k sobě jako rod a druh. I zde vyčerpává každý takový pojem celý okruh své možnosti, ale právě jen in abstracto, dle možnosti a pojmu; ve skutečnosti je to vše jen částečkou nekonečné skutečnosti, jak jest v Bohu, nad nějž už nic vyššího nejenom není, nýbrž ani pomyšleno býti nemůže.

Tyto a podobné úvahy náležejí více do spekulativní theologie, ale mají též v apologii svůj význam, jelikož se správným vysvětlením rozdílu mezi Bohem a ostatními bytostmi mnohé námitky vyřizují už napřed. Proto zajisté se mnoho bezbožeckého mluví a píše, poněvadž je mnoho „neznabožství", t. j. nevědomosti, více méně ovšem zaviněné a zlomyslné. Jest konečně mnohem pohodlnější, s nezbednou lehkomyslností o vážných a nesnadných předmětech, jimž neporozuměno, vtipkovati, než o nich přemýšleti. Když se však takovými vtipy blýskají také t. ř. vědcové, zvláště spekulativní, tedy zapomínají, že se svou vědou sedí pod střechou mnohem slabší a před kamením útoků mnohem méně jistou; kdyby dohlédli trochu bedlivěji, seznali by, že svými vtipy boří půdu pod sebou samými.

Všechny soustavy, které jakési božstvo sice uznávají, ale nejsou theistické v našem smyslu, ničí veškero božství tím, že zneuznávají tento poměr věcí k němu. Bůh zajisté jest bytost jediná a jedinečná, zcela zvláštní, která je pravzorem a původem všeho, ale ničím měřena a vystižena býti nemůže.

Polytheismus nebyl vlastně nikdy vědeckou soustavou, poněvadž se až příliš jasně ukazuje býti tím, čím jest: fantasií. Není proto ani třeba ho ze široka vyvraceti. Bohové jsou buď koneční aneb nekoneční. V prvém případě to nejsou dostatečné příčiny, jakých svět žádá, leč by jeden druhého doplňoval, a takto společně mohli býti dostatečným důvodem veškerenstva, každý ve svém oboru, jako nějaké ministerstvo. Avšak zůstane i součet vždy jen konečným, kdežto možnost jest nekonečná. Kromě toho i každá jednotlivá stránka světová poukazuje na nekonečnost v původci svém. Jsou-li všichni nekonečni, pak se buď ničím neliší, aneb jednomu chybí, co druhý má, aby se lišili, a pak nejsou nekonečni. Kromě toho by byl součet jejich nekonečností větší než nekonečnost jednoho každého z nich, což jest nesmysl, nemluvíc o tom, že bychom při množství bohů mohli si mysliti také protivy mezi nimi neb aspoň odchylky, při čem by jeden mařil vůli jiného, a tak bychom měli skutky božské, které by se stávaly ničím pro jiné opačné skutky božské.

Proti všem soustavám, jež chtějí míti více než jednoho Boha, platí vědecká zásada, že bytosti a příčiny nemají bez důvodu a

potřeby býti rozmnožovány. Dle podaných důkazův jest jedné, vše přesahující bytosti potřeba, ale ta také úplně stačí. Jakmile překročíme tuto jednotu, není už pražádného důvodu, abychom uznali tolik neb tolik bytostí božských; pak jsme ve fantastických hračkách pohádkových.

Protož i dualismus je předně zbytečný. Jen nízký a obmezený názor může žádati pro každý různý zjev hned různé samostatné příčiny, tak jako prostá dětská obrazivost si pro každý zjev přírodní vymyslila zvláštní božstvo. Hmota nebo zlo ve světě nepotřebuje zvláštního původce mimo Boha neb docela proti Bohu. Avšak ona ho ani míti nemůže.

O vlastní podstatě hmoty nevíme nic, ale víme o hmotě tolik, že jest nahodilá, změnná, setrvačná atd. Původem jejím nemůže býti opět hmota, neboť nemůže býti, jsouc bytostí nahodilou, sama ze sebe; a k takové bytosti, která by byla sama ze sebe, konečně dojíti nezbytno. Tedy i pro hmotu potřebujeme bytosti nehmotné jakožto příčiny. Že by to byla nějaká bytost od Boha rozdílná neb docela jemu nepřátelská, neopírá se o nic jiného než o domnělou nesmířitelnost hmoty a ducha, o nemožný prý přechod od ducha ke hmotě, jak ho stvoření vyžaduje. Avšak bytost taková je sama v sobě naprosto nemožná, neboť jest-li Bohu rovna, tedy se moc jejich na vzájem ruší, není-li mu rovna, tedy jeden druhého překonají a činnost jeho překazí. Proto třeba každého takového řešení se vzdáti, jakkoli jest nám nesnadno vyšetřiti poměr mezi duchem a hmotou; že by stvoření hmoty od nekonečného ducha bylo nemožno, nelze nikterak dokázati ani tvrditi, kdežto nemožnost dualismu v božstvu je zcela zřejma.

Tím také jest odbyt onen důvod dualismu, který se béře ze zla ve světě. Zlo jest zápor dobra. Jako zápor nemůže býti tam, kde není kladu, tak ani zlo nemůže býti, kde není dobra. Všecko zlé jest jenom na něčem dobrém, jakožto nic naproti něčemu. Zlo fysické i mravní jest jenom v jistých událostech a skutcích, které samy o sobě, jakožto projev přírodních neb lidských sil, jsou ontologicky něčím a takto dobré; vztahem svým k užitečnosti nebo mravnosti stávají se zlými. Bytosti naprosto zlé není, neboť i kdyby měla do sebe samou špatnost a zlobu, přece něčím jest, a to je dobré, jako jest lepší něco než nic.

Kdyby tedy zlo ve světě vyžadovalo zvláštní bytosti jako své příčiny, byla by ona nezbytně buď Bohu rovna neb nerovna. Jsouc Bohu rovna, byla by tak nekonečně zlá, jako Bůh nekonečně dobrý jest. To však jest nemožno, neboť pak by to bylo pouhé nic, pouhý zápor. Jest-li mu nerovna, pak má sama příčinu svou v Bohu, pokud jest nějakou bytostí, a zlo její jest od Boha dopuštěno, po případě způsobeno: dopuštěno v řádě mravním, způsobeno v řádě fysickém, jelikož nedostatek a nedokonalost je s bytostí konečnou nezbytně spojena; každý tvor má něco, čeho nižší nemá, a takto jest onen lepší, tento horší, a i nejvyšší tvor jest „horší" než bytost nestvořená, poněvadž jinak není možno. Ale tím není nikterak řečeno, že tento nedostatek, toto zlo, vymáhá zvláštní příčinnosti, kterou by bylo třeba sledovati až k bytosti nejvyšší, nejvýše a nekonečně zlé, jako jsme příčinnost ve směru dobrém sledovali až k Bohu. Každý jednotlivý zlý účinek pochází nějak ze zlé příčiny, ale ne z bytosti, která by byla naprosto zlá. Stopujeme-li příčinnou řadu dále, dojdeme k příčině zcela dobré, která však dle předmětův a okolností má v zápětí účinky dobré i zlé — a to ve fysickém řádě nezbytně, v mravním nikoli nezbytně. Oheň na př., jenž podle báje je takovou vymožeností pokolení lidského, hřeje, pálí, roztavuje a sežíhá zároveň — podle toho, jak se mu co naskytne, nebo svobodnou činností lidskou podá.

Nejvyšší příčinnost božská tedy docela dobře postačí k vysvětlení zla, které jest ve tvorech buď nezbytné neb dobrovolné; onoho nemohla nechtíti, když chtěla něco stvořiti, a to v různých stupních dokonalosti, tohoto nechtěla, ale může a celkem také musí je nyní připustiti, když chce zachovati velké dobro svobodné vůle. Naopak ale právě v dualismu nenalézáme o zlu rozumného vysvětlení. Neboť jest-li příčina zla Bohu nepřátelská a proti němu samostatná, nemůže Bůh žádného zla připustiti, nýbrž jest nucen je i příčinu jeho naprosto zničiti. Nějaké smlouvání nebo příměří je zde úplně nemožno. Když tedy Písmo vypravuje, že Bůh dal Joba satanovi na pospasy, je tím popularně znázorněna hluboká pravda, že Bůh jediný jest původem všeho, co je skutečné a dobré, že však dopouští také zlo jakožto nezbytný přídavek fysického řádu nebo dobrovolný projev svobodné vůle, že však vždycky ostává on jediným pánem a vládcem všeho dějstva, které ke svým dobrým účelům řídí. A když obrátíme konečně zřetel svůj k modernímu satanismu, k úctě a zvelbě zlého ducha, který prý tolik dobrodiní světu prokázal, tedy sice s hrůzou a politováním ustrneme nad tou zběsilou výstředností, ale uznamenáme i v tom zahalené svědectví ducha lidského, kterak přece jen dobro je základem dějstva světového a řádu jeho, prosvitajíc i v nejtemnějších temnotách nahodilé zloby věků.

Dualismus jakožto soustava filosofická jest příliš absurdní, aby se trvale zmocnil myslícího člověka. V dějinách vystupuje sice velmi často, ale to jen buď jakožto primitivní způsob názoru světového v mythologiích aneb jako fanatický odboj proti podávané pravdě. Jak málo rozumové hloubky bylo na př. ve skvělých soustavách gnostických a manichejských, jež tu a tam ožívaly až do nové doby a až dosud strašívají v t. z. hluboce

prý promyšlených a filosofických básních, o tom dostačí poslechnouti sv. Augustina; jakými vytáčkami mu odpovídali zástupcové jejich, když se chtěl domakati pravdivého jádra nauky jejich! Jest konečně dosti přirozeno, že se podobné nápady člověka zmocňují. Zlo fysické i mravní zachvacuje často celou společnost a v jisté míře je máme stále na očích, ba cítíme je sami v sobě. A zlo jest nápadnější, více dojímá než dobro. Proto jest pessimismus tak na snadě. Avšak theorie dualismu logicky zbudována býti nemůže. Novější pokusy v tom směru vedly pokaždé k pantheismu neb materialismu.

Pantheismus zapírá ne tak jedinečnost jako spíše jednoduchost božské bytosti, an praví, že božstvo a svět jest podstatně totéž. Podrobnosti nauky té jsou v různých soustavách pantheistických různé (srv. rozhodnutí sněmu Vatikanského str. 65.); ve všech ale se ničí správný pomysl o božstvu neb o světě a stanoví se věci nemožné.

Správný pomysl o Bohu dí, že Bohu a ostatním bytostem je společno jen bytí, ta vlastnost, že jsou něco a nikoli nic. Ale i tento byt se o Bohu a ostatních bytostech vypovídá jen obdobně, analogicky, a to z trojího způsobu analogie (anal. proportionis, attributionis externae a internae) způsobem třetím, způsobem přímětku vniterného. V tomto způsobu se totiž něco vypovídá o dvou podmětech tak, že oběma to náleží skutečně, vniterně a vlastně, ale podměty samy se k sobě mají tak, že v jednom se přívlastek nalézá v samém o sobě a po přednosti, kdežto druhý jej má jen skrze prvý; druhý je v tom tedy na prvém úplně závislý, jako na př. podstata jest něco a případek její je také něco, ale tento jen skrze onu. A takto má Bůh i ostatní bytosti svoje bytí, ale v nestejném, zcela různém smyslu: Bůh sám sebou a po přednosti, ostatní věci pak jen potud, pokud je mají od něho. Tento způsob výpovědi pak se týká všeho ostatního, co se o Bohu a věcech stejnými slovy společně vypovídá; smysl je právě podstatně různý. Veškeren pantheismus je tím naprosto vyloučen z křesťanské theosofie, která prostými i učenými slovy hlásá jakožto základní nauku, že Bůh je sám sebou, ostatní pak věci že samy sebou nejsou ničím, leč co mají od Boha.

Nemožností je v pantheismu mnoho.

Předně nemůže býti jedna podstata tam, kde se najednou v témže směru jeví zcela protivné případky; a tak máme v přírodě najednou klid a pohyb, život a smrt, dějstvo immanentní a transeuntní, myšlení a pouze hmotný pohyb atd. Není tedy ani svět sám jedné podstaty ve smyslu číselném ani ontologickém, že by tu byla jen jediná podstata a všechny různé úkazy jenom případky téže podstaty. Když pak postoupíme k pomyslu Boha, jenž má býti nekonečný, nutný, věčný atd., a spatříme ve světě vlastnosti právě opačné, tedy tím méně uznáme podstatnou jednotu mezi Bohem a světem.

Svět nemůže býti výronem nebo projevem podstaty božské. Mimo uvedené důvody příčí se tomu sám pojem vývoje a skutečný průběh vývoje světového. Vyplynul-li svět nutně z podstaty božské, kteráž i dle pantheistův jest nekonečná, pak vyplynulo z ní nezbytně všechno, co bylo možno, t. j. samá nekonečnost, a to hned, najednou; přírodní síly zajisté nevybírají a neobmezují se na některé účinky, nýbrž působí vše, co mohou, hned celou mohutností svou. Těch nekonečností však ve světě není nikde, ani po sobě ani zároveň; vždycky je tu možnost větší nežli skutečnost.

Vývoj k lepšímu neb horšímu, jest-li nutný a nikým neřízený, jde stále a pravidelně. Toho však ve světovém vývoji není, neboť jsou tu náhlé převraty, stoupání a klesání. Jestliže nutná přirozenost nemohla si ani toho prvotného směru — zda k lepšímu či k horšímu — sama ze sebe zvoliti, tím méně mohla sama ze sebe zaříditi jednotlivé odstavce postupu toho, který je stejně nutný jako nahodilý: nutně sice se děje nyní nějaký postup, ale že nastal a takto nastal a takto se děje, to vše jest nahodilé, jelikož možností bylo a jest více, tím více, čím četnější jsou podmínky. Posléze každý odstavec nynější je časový, jím jest řada dosavadní ukončena. Tím se i celá řada ukazuje býti konečnou, nikoli věčnou; a věčná by nezbytně byla, kdyby se vývoj dál s přirozenou nutností z věčného a nekonečného božstva.

Různé odstiny pantheismu skrývají v sobě ještě jiné nemožnosti, které je vyvracejí ještě každý zvlášť. Ve vědě ostatně vláda pantheismu pominula. V básních nalézá častěji útulek. Někdy je to sice jen přemrštěné symbolisování přírody, někdy však opravdové snižování božstva na modlu pantheistickou. To už tak bývá, že čím více úcta k Bohu klesá, tím více bohů se objevuje; na konec každý takový věštec v sobě cítí svého boha, boha lidského nesmyslu a neřesti. Takovýto bůh je povolnější, než onen svatý a spravedlivý Bůh náš. Tento je prý příliš metafysický, abstraktní a strohý, onen pantheistický jest nám blízký, oživuje a provívá vše. Viděti tu, jak se pravda snadno porušuje, když vůle chce. Pravý pomysl o Bohu nehodí se ke všem funkcím, které se božstvu ukládají, na př. aby žilo a plálo v každé vášni, tedy se to přenese na něco jiného, čemuž ovšem pak připadne i božství.

Soustavy tyto zřetelně ukazují, kterak se dělá atheismus; jsouť samy, zvláště pantheismus, vlastně atheistické, an Bůh může býti jen jakožto jediná naprostá a nejvyšší bytost anebo nebýti vůbec. Jakmile se čistý pomysl o Bohu počne kaliti, a to

obyčejně z důvodů praktických, an dosavadní Bůh není dosti po chuti —, jakmile není ctěn a vzýván, jak býti má (Řím. 1, 21), počne klesati vědomí o božstvu vůbec. Neboť smyšlenky lidské, jež na místo theismu se postaví, na dlouho nepostačí. I tu předstupuje před člověka alternativa, aby o Bohu přijal všechno anebo nic.

Dosavadní úvahy vytýkaly rozdíl bytosti božské ode všech jiných, abychom se tím přiblížili poněkud ku poznání jejímu; pozorování to bylo více zevnější. Též o vniterném životě Božím potřeba však se zmíniti za účelem obranným, jelikož i odtud se činí námitky — obyčejně rouhavé — proti jsoucnosti Boží. Rozumové důvody jsou i zde na snadě, vycházíme-li z pomyslu nekonečně dokonalé bytosti. Avšak není jich na obranu tolik potřeba. Kdybychom mohli jen poněkud věrně nastíniti obraz nevystihlé bytosti té, mluvil by on sám za sebe a připoutal by k sobě vše. Poněvadž nám to však není dáno, potřebí spokojiti se s tím, co nám popřáno seznati. I takto vyhoví se obrazem tím, byť sebe nedokonalejším, rozumné touze a vědychtivosti nejlépe; a v tom samém bude též obrana našeho pomyslu o Bohu.

Jest-li původ a pravzor všech věcí v Bohu, tedy smíme z nich také poněkud o jeho vniterné bytnosti souditi. Ve stupnici věcí vyniká život nad mrtvou hmotu, duch nad pouhou živočišnost. Ohlédneme-li se však nazpět, vidíme, že duch zde ve zkušenosti naší nestojí mimo hmotu a živočišnost, nýbrž že ji dovršuje, zdokonaluje a ovládá; ba co do života, je duch ve člověku důvodem jeho. H m o t a nemůže míti v Bohu žádného sobě podobného zastoupení, jelikož nemůže býti hmota hmotou vysvětlována do nekonečna, nemohouc býti sama ze sebe. Ž i v o t, který značí jakousi samočinnost, jest ve věcech dobro tak veliké, že dle něho dělíme veškerenstvo ve dvě části, a na vrcholu druhé části, živoucí, klademe Boha, k t e r ý j e s t s á m (cesta, pravda a) ž i v o t. Ale jako bylo třeba stanoviti podstatný rozdíl mezi bytem věcí a bytem Božím, tak jej třeba stanoviti mezi životem věcí a životem Božím. Jestliže tento nad onen nekonečně vyniká, nebude Bůh zahrnut mezi věci životné tím způsobem, jakoby s nimi stál v jedné řadě naproti neživotným, nýbrž bude životným sice o něco bližším, po lidsku mluveno a vzhledem k neživotným, prostě však bude nad oběma částmi věcí, živými i neživými, svým zvláštním a jedinečným způsobem nekonečně povznešen.

Pojímáme tedy vniterný život Boží asi tak, jako život ducha. I zde znamená život jakousi čilost, činnost a pohyb, ale je to pohyb immanentní, vtomný, nikoli přechodní. Podle toho náš duch žije, an jest činným, nabývá poznatkův, je zpracovává, rozhodnutí vůle klade, vůli svou jimi utvrzuje v dobrém atd. Každým

takovým případem stává se duch náš něčím, čím dříve nebyl, ale čím se mohl státi. Je to tedy jakýsi pohyb, jakási změna.

U Boha se klade důraz na nezměnnost, na věčný klid. Překrásné jsou výroky Písma o tomto klidu Božím, jenž má býti vzorem naším po stránce mravní zde na zemi, po stránce pak rozumové i mravní cílem na onom světě, znače dovršení a dokonání veškeré snahy a spočinutí ve výsledcích jejích.

A právě tento klid ducha, tak vznešený i velebný, že i zde na zemi nás jímá kouzlem nevýslovným v básních i v povahách, zdá se býti kamenem úrazu těm, kteří ponořiti se snaží v život Boží a v život posmrtný. Kdo Boha chceš pojmouti beze vší proměny, nezapomeň, že bez proměny nelze jest mysliti života, a že tedy Bůh tvůj bez proměny vůbec byl by i Bůh bez života — namítá náš J. Hanuš. (Srv. Šimanko, O Bohu jednom v bytnosti a trojím v Osobách, str. 205.) Námitka ta jest anthropomorfická a čistě slovní, přenášejíc pohyb a proměnu ze života našeho do života Božího.

Představme si ducha lidského, an stojí — možno-li — na výši své vědy a mravního zdokonalení, tedy asi v tom stadiu, kdy o člověku a vědci lze říci, že to celý muž. Vůle jeho není zmítána, jest zakotvena v dobrém: co je dobré, to jest také vůlí jeho. Nebojuje už, máť úplné vítězství nad sebou. Vše, co se mu naskytnouti může, jest ve vůli jeho napřed už rozhodnuto: jest-li dobré, přijato, jest-li zlé, odmítnuto. Je to zajisté život, a přece život ve klidu, život člověka na výsost důstojný. Ve vědění to není možno, jelikož další možnost vědění jest nekonečná, a čím kdo více ví, tím jest si onoho více vědom; odtud pohyb a neklid. Ale částečku toho, co zde chceme naznačiti, lze spatřiti i v životě lidském. Každá nově objevená pravda jest odpočinkem a požitkem ducha. Duch se při ní zastavuje, o ní rozjímá, v ní se kochá. Jest i v tom sice pohyb, jelikož nikdy se nám neobjevuje pravda ve všem jasná a zřejmá, a kdyby se nám i takto objevila, nejsme s to, abychom ji najednou ve všem si představili. Ale je tu relativní klid, a v klidu tom život, život ducha nazírajícího, život člověka na výsost důstojný. Představme si pak s o u b o r p r a v d v á ž n ý c h, pro názor životní významných, jimž náleží zajisté přednost před poznatky drobnými a nahodilými, nemohoucími onoho názoru podstatně změniti. V souboru takovém nalézá vážný zpytatel pravdy zajisté svůj odpočinek a klid; a přece v klidu tom žije, žije životem člověka na výsost důstojným. Představme si konečně e s t h e t i c k ý n á z o r a požitek krásna. Spočinutí v krásném předmětě, dokonale představeném, jest u něho význačnou vlastností. Je vždy jaksi nedokonalý, protože nedovedeme celého předmětu ve všech částech jeho najednou obsáhnouti. Protož i zde jest jakýsi pohyb od části

k části. Ale přece je tu zase spočinutí a kochání se v krásné vidině, v krásném obraze. On také ostává vždy, jako vše lidské, nedokonalým, a proto nám nikdy nevyhovuje na stále. Vědychtivost naše jest obsáhlejší než každý zvěděný předmět, a proto spějeme dále, k něčemu novému, k jiné částce, jež by nás opět zaujala. Ale zase se rádi vracíme k předešlému obrazu a při něm znova prodléváme, ač nás dříve snad již omrzel neb unavil, ježto u nás jinak býti nemůže; právě v tom však, že krásné předměty vždy se nám líbí, osvědčujeme, že není to jen zvědavost po něčem nebývalém, co nás k nim poutá. I tato klidná činnost a činný klid, rozplývání se v pouhých obrazech, jest zajisté životem člověka důstojným.

Všechno to jsou jenom nástiny duchového života, kterých nesmíme přenášeti na Boha tak, jak se nám zde vyskytují, dle kterých však přece můžeme tušiti některé stránky života božského. Tu není předně žádného nového poznatku, žádného poznávání, nýbrž jest věčné, vždy úplné a dokonalé vědění. Nekonečný um Boží zná tolik, kolik jest poznatelno, t. j. nekonečnou bytost Boží v celé její bytnosti a podstatě, a v ní všechno, co na ní závisí, t. j. všechno, co jest pomyslitelné a v sobě možné; vše ostatní jest nic, nemajíc důvodu ani možnosti. Předmět znalosti je tu tak nekonečný, jako podmět znající; duch, který všechno ví, rovná se tomu všemu.

Toto veškerenstvo jest duchové, t. j. věčný osobní duch a věčné ideje všech možných věcí v něm jakožto ve svém realním důvodě; neníť ideje, které nikdo nemyslí. Jestliže něco z těch idejí se uskuteční, je to taktéž v mysli Boží s tímto přívlastkem od věčnosti; uskutečnění samo jest pro věci nahodilé a časné, pro Boha nikoli. On proto také žádné změny tím nedozná, jemu nic nového nenastane, ani z něho se nevymaní, protože bez něho a mimo něj je všecko nemožno, jest pouhé nic. Věci, které se stávají skutečnými, vystupují sice z podstaty Boží a jsou podstatami samostatnými, ale samostatnými právě jen v této konkretnosti, nikoli v původě ani v trvání ani v idei.

Vědění Boží jest podstatně immanentní, vniterné; jelikož mimo Boha není nic možno, nemůže vědění jeho k ničemu mimo něj se vztahovati. Podobně asi, jako naše myšlenka nepronesená jest nám immanentní, tak asi v Bohu jest sebevědomí, t. j. vědomí všeho, co jest možno, immanentní a jest jím věčně a stále. Obraz tento, veškerenstvo totiž v mysli Boží, jest úplně roven Bohu samému, jelikož táž bytost jest, která myslí, a táž, kterou myslí, t. j. sebe a všecko v sobě. A v tomto obraze, který uznává za svůj, žije a kochá se Bůh celý, schvaluje a stvrzuje jej od věčnosti svou vůlí jakožto správný a dobrý. Podle čeho

správný a dobrý? Podle sebe samého, nad nějž nemůže mysliti nic jiného. A nemůže též nic jiného chtíti.

V tom tedy spočívá život Boží, že věčně nazírá v dokonalý obraz nekonečné bytosti své a v něm se kochá; život tento jest život božské blaženosti. U nás povstává slast odtud, že jisté mohutnosti se přiměřeně zaměstnávají a osvědčují. Um a vůle Boží nejsou mohutnosti, jsou věčné vědění a klad, a neliší se také jak u nás, nýbrž jen my v nich něco různého si představujeme i u Boha. Tím dokonalejší je tedy úkon jejich, když jsou od věčnosti cele vyplněny svým předmětem, um adaequatním obrazem podstaty božské, vůle pak vzájemnou shodou mezi podmětem a předmětem. Úkon mysli a vůle božské je tedy nekonečný, jako mysl a vůle sama. Úkon ten není pouze případkem a vlastností podmětu, jako u nás myšlenka neb rozhodnutí je případkem duše naší; není to celá duše sama, jelikož poznání a chtění naše se děje po částech.

Spekulativní výsledky toho přemítání o bytnosti Boží nejsou prostému rozumu na snadě, neboť vyžadují, aby se člověk přenesl v docela jiný obor jsoucna. Apologii jde tu pouze o to, aby svým způsobem, seč jest, objasnila základní nauku křesťanského zjevení o Nejsvětější Trojici. Naukou tou zajisté přichází křesťanství vstříc možným otázkám o životě a činnosti Boží. I ti zajisté, kdož uznávají věčného Boha, přicházejí do rozpaků před všetečnou otázkou: co dělal Bůh před stvořením světa? Otázka ta ovšem mylně předpokládá, že stvořením a zachováváním světa nalezl Bůh nějaké zaměstnání, že tu měl a má aspoň co dělati. Jsme právě tuze zvykli, na veškeren život a činnost pohlížeti se stanoviska dělné práce, a to i zde mezi lidmi; tím méně tedy je takovému stanovisku dohledna ona nevystihlá výsost blaženého života božského, jež nepotřebovala a nepotřebuje ničeho kromě sebe, tak že není proč, vyplňovati dobu před stvořením nějakou jinou prací anebo posouvati stvoření do věčnosti aneb konečně po způsobu pantheistickém klásti výron světa za jediný a pravý život a skutek Boží.

Pantheistická nauka v této části by byla konečně mnohem pohodlnější a pochopitelnější, než nauka křesťanská. Podle ní by Bůh asi tak, jako do nekonečna zvětšený člověk v poznání a uvědomělosti rostl, dospíval, pracoval, z práce své se těšil atd. Že se křesťanství se svým theismem do tohoto lákavého útulku neuchýlilo, nýbrž tím rozhodněji stanovilo svůj, byť i pro mnohé strohý a abstrusní pomysl naprostého a nezávislého Boha, toho budou tedy asi jiné důvody, nežli že by se bálo rozumového zkoumání aneb že by si hledělo naukového opportunismu. Vždyť právě pantheismus byl odjakživa tak filosofický a spolu vznešený a nadšený, že by jím křesťanství bylo mnoho nových duchů

zaujalo a získalo. Tajemství Nejsv. Trojice zvlášť uměli němečtí pantheisté tak pěkně vysvětliti a sestrojiti, že všechna objasňování křesťanských bohovědců jsou proti tomu jen matné pokusy.

Důvody ty byly právě důvody rozumu. Pantheismus jest sám v sobě nerozumný, niče rozumný pomysl Boha i světa. Rozumnější jest, domáhati se důkazu a jistoty až potud, pokud rozum náš stačí, nad tím pak uznati jeho nedostatečnost a spokojiti se s náznaky a nástiny, neúplnými sice ale důsledně provedenými. A tuto práci odkazuje rozumu právě křesťanství, aby podaných pomůcek užil za oporu a svými prostředky proniknouti hleděl, pokud proniknouti může. Jestliže klopýtá již tuto v poznávání bližších věcí, tím snáze klopýtá v závratných výšinách bohovědy, spoléhá-li sám na sebe.

Prvá příčina věcí, ku které jsme se dostali ze světa jako k Bohu svému, byla nám takto velkolepá, ohromná, nekonečná, ale přec jen více méně abstraktní a mathematická, naproti té plnosti a tomu ruchu světovému jaksi prázdná a mrtvá. Neníť člověk pouze ani hlavně metafysikem, nýbrž člověkem, bytostí tělesněduševnou, rozumnou sice ale také citlivou, blaha potřebnou. V čem se jeví život, požitek a slastné blaho, to jest mu bližší, než pouze rozumový, střízlivý chlad logické dedukce. Bůh, který jest původcem všeho, a všechno, co ve světě dobrého jest, v sobě nevýslovně vyšším způsobem skrývá, jest i takto člověku zcela blízký. Ale skeptickému vyšetřování se v té podobě velmi nesnadno zjevuje. I pro ně sice stojí na počátku i na konci všehomíra, ale spíše jako neodstranitelná sfinx, než jako láskyplný dárce všeho. Jak si kdo počíná proti němu, takovým jej nalézá. Pod pitevním nožíkem nedůvěřivého vyšetřování mizí to teplo jeho blaživé přítomnosti a ostává pouze neuprosné veto logické nutnosti, jako nehybný balvan, jehož jest možno si nevšímati neb jej obcházeti, jehož nelze však odvaliti s místa, na kterém stojí. Balvan ten se stává i kamenem úrazu tomu, kdo o něj nešetrně zavadí; všechno protivné úsilí se oň roztříští a útočník s ním.

Kdo však následuje, byť i zcela obezřele, lepšího hlasu svého, objeví obraz netušené barvitosti a krásy, plný jasu a života. A odhodlá-li se poslechnouti pozvání do chrámu tajemství, rozzáří se zastíněni dosud paprskové, jichž dosud jen s velkou námahou a nejistotou následoval, v oslňující slunce světla i tepla, poznání i blaha, takže s úžasem i bázní zastřel by tvář svou, kdyby necítil, kterak rozšiřují se hranice chápavosti a touhy jeho, kterak nový dojem novou bytostí jej činí. Ve světle Zjevení a víry spatřuje jasněji a jistěji, co mu rozum dal tušiti, věčnou onu bytost, jež věčným pomyslem svým vyslovuje věčné a soupodstatné Slovo, Boha z Boha, světlo ze světla, skrývající v sobě zosobněně taktéž veškery poklady bohatství a moudrosti Boží.

Nepřiměrným názvem nazývá je Synem Božím, asi tak, jako pojem je synem a myšlenka dcerou mysli. Nazývá je však také druhou božskou Osobou, odlišnou od principu jejího jako jeden a druhý, nikoli však jedno a druhé, neboť jsou jedna a táž bytost, totéž božství; táž božská přirozenost jest majetkem dvojí osoby, dvojího rozumného a volního principu. Bůh nepřipouští v sobě žádných případků; vše, co on nutně myslí a chce, jest jeho podstata. A takto věčné Slovo není případkem ani tvorem, nýbrž touž božskou podstatou s příznakem zplození. Hned od počátku bylo Slovo u Boha, a to Slovo bylo Bůh (Jan 1, 1), asi tak, jako myšlenka hned vzniká, když myšlení nastane; není tam přednosti v čase, nýbrž jen v přirozenosti, jako otec není dříve než syn dle času, nýbrž jen dle přirozenosti.

A v Synu tom se Otci od věčnosti zalíbilo jakožto v dokonalém výblesku vlastní podstaty. A naopak též Syn od věčnosti zamiloval si Otce svého jakožto princip svůj téže podstaty a dokonalosti, tedy jako sebe sama s příznakem východu od něho.

Vzájemná láska tato pak opět není případkem, jako na př. čin a náklonnost vůle naší, nýbrž je to opět táž božská podstata s příznakem chtění a lásky, vycházející od Otce a Syna zároveň, od věčnosti, jakožto jediného principu. Bůh sám sebe a všecko v sobě nekonečně miluje; tento klad vůle pak znamená božskou podstatu samu, jakožto nekonečnou božskou lásku, tedy opět osobu, osobu to Ducha sv. I tento název jest nepřiměrný, volený jen proto, že dchnutím a váním se označuje pohyb a proud lásky v přírodě. Pro východ Ducha sv. není analogie leda v mysli lidské, pro zplození Syna máme analogii i v myšlení i v přírodě. Myšlenka je Slovu tím podobna, že jest immanentní, tím pak nepodobna, že jest jen případkem. Synovství lidské jest podobno božskému tím, že je zde nová osoba, nepodobno pak tím, že syn a otec jsou také číselně dvě podstaty. Častá je též obdoba světla, paprsku a lesku, nebo tří světel, z nichž dvě od prvého rozžata, nebo metafysická složenina každé věci jakožto bytosti, pravdy a dobroty atd.

Žádná taková obdoba však nesmí býti vykládána jakožto úplný výklad tajemství božského. Jest ovšem i zde oprávněno tušení, že trojice ve věcech přírodních jest jakýmsi odleskem Trojice božské. Písmo samo naznačuje, že od Otce nebeského všechno otcovství na nebi i na zemi se jmenuje (Ef. 3, 15), a ovšem také jest, že Bůh, jenž druhým dává plodnost, sám nemůže býti neplodným (Is. 66, 9). Avšak v ě d e c k é h o d ů k a z u o t o m s e s t r o j i t i n e l z e a n i a p r i o r i a n i a p o s t e r i o r i. A priori ne, protože bytnosti a podstaty Boží adaequatně neznáme, a posteriori ne, protože věci empirické vyžadují jen jedné naprosté příčiny, nedávajíce nám do vniterného života jejího

přesným sousudkem proniknouti. Ale tím méně ovšem lze, z týchže důvodů, rozumem nauku o nejsv. Trojici vyvrátiti; vše co se proti ní uvádí, jsou hříčky a sofismata. Jako důkaz tak ani vyvrácení nemá se tu oč opříti. I když se přesným rozumovým důkazem došlo k nekonečné a naprosté bytosti, a její ostatní vlastnosti, kterými se od světa liší, jsou týmž důkazem odůvodněny, ze žádné nevyplývají ani důvody ani protidůvody o vniterných tajemstvích bytosti té; pravděpodobnost a přiměřenost jest ovšem dosti velká, a té napomáhá Zjevení k plné jistotě.

Vyloží-li se nauka o nejsv. Trojici, pokud možno, správně, rozum sám ji s radostí vítá. Naproti světu jest Bůh jakožto prvá příčina všeho číselně jediná samostatná bytost, s rozumem a vůlí, tedy Bůh osobní. Sám v sobě však jakožto princip nekonečného vědomí, které se vztahuje naň samého a na všecko v něm, plodí nutně druhou božskou Osobu, kteráž má totéž nekonečné vědomí, ale jakožto zplozená, naproti prvé Osobě plodící. A týmž jediným skutkem vědomí obou Osob vychází třetí božská Osoba, jelikož jednoduchým skutkem nekonečného vědomí dána jest vzájemná láska jakožto pojítko mezi Osobami, které mají touž jednu podstatu božskou a liší se jen vztahy svými, že v prvé Osobě jest Bůh jakožto nezplozený, v druhé naproti prvé jakožto zplozený, v třetí naproti oběma prvým jakožto vydechnutý. Jsou tedy jedno a jsou tři zároveň. Co v přírodě nalézáme nedokonale nastíněno v jednotě a mnohosti, na př. lidstvo a lidé, podstatně stejní, avšak číselně a mravně různí, nejen různé osoby nýbrž i číselně oddělené podstaty a ještě více mravně oddělené vůle atd., to vše nevýslovně vznešeným způsobem předobrazuje bytnost božská. Jedna jest podstata, tři majetníci její, stejné dokonalosti, stejné bytnosti, ve všem za jedno jsoucí, jen vzájemným vztahem různí, a tento vztah není jen zevnější jakost neb určení, nýbrž činí je osobami; nekonečné činnosti božské, pokud jest nutná, přísluší zajisté nekonečné výplody, a těmi jsou zde osoby, kdežto naše činnost provádí jen případky a vlastnosti aneb aspoň působí na daném podkladě. Vniterná činnost Boží jest nutná. Činnost ta a Bůh sám jsou věcně totéž. Cíl tedy takovéto činnosti božské jest nezbytně roven podmětu: podmět jest prvá božská Osoba a to celou svou božskou přirozeností, cíl tedy jest jí nezbytně roven, až na to, že není prvou Osobou nýbrž druhou. Co Bůh nutně činí, činí celou svou přirozeností, a proto jest výsledek roven celé jeho přirozenosti, tedy jest opět božský.

Theologie jest si při těchto kontemplacích vždy vědoma slov Písma, že mnoho mluvíme a přece nedostává se nám slov (Ecclus 43, 29); apologie jest si toho vědoma tím více, jelikož nemůže se převznešeným předmětem tím obírati tak zevrubně,

aby proň získala. Protivníkům však mělo býti stručně naznačeno, aby nemluvili pohrdlivě a lehkomyslně o těchto věcech, poněvadž nemají takto ani tušení o významu jejich; odhodlají-li se prostudovati správný výklad katolických theologů, stanou před velebnými problemy s touž úctou, jako my, a neopováží se jich nešetrně dotknouti. Jakákoliv i sebe menší nešetrnost v těchto veleposvátných končinách je snadno rouháním, tak že i věřící v plném vědomí srázné cesty, po které kráčí, se sv. Augustinem se rád pomodlí: Pane Bože, Bože Trojice, cokoli jsem pověděl z Tvého, ať uznám já i Tvoji; pakli co ze svého, odpusť Ty i Tvoji!

Stvoření.

Zásadní předpoložkou přírodovědy je nutnost a stálost přírodního dění. Hmota i síly její jsou stále stejné, nic úplně nového v přírodě nevzniká, nic také úplně nezaniká. Všecko jest jenom změna daného.

Tak učí názor pouze přírodovědný. Jest-li moderním idealem názor filosoficko-přírodovědný, tedy mu již tato prostá a naprostá řeč nesluší. Filosof se tu ihned ozývá svým starým: distinguendum est — třeba rozeznávati. Nutnost a stálost jest, jak jsme slyšeli, buď metafysická či fysická, t. j. buďto sama v sobě takto nezbytná, že jinak naprosto a za žádných podmínek ani býti ani myšleno býti nemůže, aneb jen podmíněně, hypotheticky nezbytná, předpokládajíc totiž tuto hmotu a tyto síly, slovem tento přírodní řád, jak jej máme. Naprosto řečeno, mohlo by jinak býti, a kdyby nějaké vyšší příčiny zasáhly, stala by se tato možnost i skutečností. Filosof tedy přidrží se též naprosté příčinnosti, ale neobmezí ji pouze na dění přírodní.

Pojem stvoření je přírodovědě cizí; člověku dále myslícímu nikoli. Věci světové nejsou samy sebou nutné, mohly jinak býti aneb vůbec nebýti, volají tedy po původci svém, který stojí nade vším, jsa sám ze sebe. Svědkem skutku toho, kterým věci z ruky božské vyšly, nebyl z nás a z celé přírody nikdo. Empirie tedy nemůže tu pranic dosvědčiti ani pro ani proti. Zde jest obor rozumového sousudku, po případě domněnky. Všechny možné domněnky sbíhají se konečně v tom, že svět je sám sebou, což již odbyto, aneb, že z naprosté bytosti vyplynul přírodní nutností jakožto bytost stejně božská, což také vyvráceno, aneb že je stvořen. Tolik by asi odpověděli různí lidé, kdybychom se jich tázali, co o tom myslí. Přemnoho by ovšem bylo takových, kteří o tom nemyslí nic; a mezi nimi by nebyli sami nevzdělanci!

Nauka křesťanská tedy jest, že svět je stvořen. Stvoření je dle sv. Tomáše Aqu. provedení nějaké věci v celé podstatě její beze všeho předpokladu, který by byl buďto nestvořený neb od jiného stvořený. O stvoření světa pak praví sněm Vatikanský (podle IV. sněmu Lateranského 1215), že Bůh svobodným úkonem všechny věci z počátku času v celé podstatě jejich z ničeho vyvedl. V moderní methodě počítá se za velkou přednost, jinak mnohdy velice pochybnou, zaznamená-li se kde jaká domněnka, která o věci kdy pronesena, a věnuje-li se jí patřičné ocenění. Nuže, toho by snad aspoň stejně zasloužil odvěký názor křesťanský, a nejenom křesťanský, nýbrž opravdu všelidský, který řešení tak jednoduché podává problemu toho prý tak trapného. Nejjednodušší řešení není, pravda, vždy také nejsprávnější. Ale nejučenější a nejspletitější jím také vždy není; a proto nemá jednoduché býti hned předem tak zlehka odmítáno.

Věroučný výrok o stvoření světa obsahuje částky, rozumu zcela zřejmé, a kromě toho také takové, které zcela zřejmy nejsou. Obhajovati nebudeme zvláště ani těch ani oněch. Prozkoumáme pouze co nejstručněji, jaké jádro se v nich tají, a jaký význam mají v názoru světovém, náboženském a vědeckém. Bude v tom dostatečná jejich obrana; bude vyhověno i těm, kteří by každou nauku rádi znova zkonstruovali, takořka z ničeho vyvedli, ač toho milému Pánu Bohu o světě připustiti nechtějí.

Lišíme tedy v nauce o stvoření nutné požadavky rozumu od nauk, jež nám v křesťanství předkládá věroučná auktorita k věření. Tamto jest vlastní vědecký důkaz, že jinak býti nemůže — ex necessitate concludere, říkali tomu staří — který si může každý schopný myslitel sám sestrojiti; zde jest výrok někoho, kdo za pravdivost jeho ručí, tak že nemůže rozum dokázati, že by výrok ten byl nesprávný, ani že by rukojemství to bylo nedostatečné, nybrž naopak se obojím naše ostatní vědomosti vhodně doplňují a odůvodňují.

O důvodu světa jsme uvažovali již dosti a shledali za nutný požadavek rozumu, že svět nemůže býti sám ze sebe, nýbrž od jiného. Týž požadavek rozumu dále pravil, že ten jiný nemůže býti téhož druhu a týchže vlastností, jako svět, nýbrž že potřebuje vlastností naprosto vyšších, nekonečných, aby všem možným vlastnostem světovým byly nějak aequivalentní. Týž požadavek rozumu ale také praví, že všechno, co ve světě skutečně jest, potřebuje své příčiny mimo sebe, a tedy že konečně všecko na prvou příčinu, na Boha, uvésti potřebí. Z ničeho zajisté není zase nic, a každá, i sebe menší bytost, každá, i sebe skrovnější síla, každý, i sebe nejpatrnější zjev, jest odůvodněn v jiném; co tedy platí v přírodě, platí vůbec, sice bychom měli

účinky bez příčin. Proto pravíme, že „všecky věci vesměs v celé své podstatě" jsou od Boha. Všecky věci, všecky zjevy — minulé, přítomné i budoucí — mají svou poslední příčinu nějak v Bohu.

Jak ty věci z Boha vznikly, o tom se křesťanství jakožto věroučná soustava nevyslovuje do všech nejmenších podrobností, to zůstaveno vědě. Ale povšechně tvrdí, že vyvedeny od Boha z ničeho, totiž že stvořeny. Především je tím jen určitěji vymezena ona prvotná příčinnost. Když totiž je všechno od Boha, tedy ovšem není to z něčeho jiného uděláno; to rozum snadno sám pozná, že takováto látka na věci světové, jež by samostatně vedle Boha bytovala, zahrnuje nesmysl. Ukázáno již dříve, že právě tato látka neboli hmota vyžaduje svého původce. Všechny dřívější dualistické soustavy toho smyslu, že jsou dvě na sobě nezávislé prabytosti, aneb že jsou sice na sobě nějak závislé, ale přece obě původní, do jisté míry samostatně naproti sobě stojící, ruší se samy vniterným odporem, a vznikly jenom z nedůsledného myšlení a z nepravé představy o Bohu a o hmotě. Mohutný dojem hmotného světa totiž zatemnil představu o naprostém Bohu, který pak ovšem proti obrovskému tělesu světovému se nezdál býti dosti mocný a samostatný, aby je ovládal, ne tak aby je byl stvořil.

Že konečně tvůrčí úkon byl úkon svobodné vůle, vysvitlo taktéž při důkazech jsoucnosti Boží jakožto nejvyšší bytosti rozumné a volící. Vše zajisté, co nekonečná a nutná bytost nutně provádí, je téže bytnosti a podstaty jak ona, tedy stejně nekonečné a nutné; takovým však svět není, neboť jsme jej shledali v částech i v celku měřitelným, omezeným a nahodilým. Ze všech různých možností, směrů, druhův a stupňů byl právě tento vybrán a uskutečněn.

Všecky tyto části nauky křesťanské jsou tedy rozumu jisté, chce-li sobě důvod všehomíra rozumně vysvětliti. Nesnáz jemu nastává teprve, když přemýšlí o pojmu stvoření z ničeho a o stvoření na počátku času. Obě tyto záhady náležejí pod otázku, kterak svět od Boha utvořen co do podstaty a doby skutku tvůrčího. Rozdíl mezi oběma je ten, že prvá, totiž o stvoření z ničeho, vyžaduje pouze rozumového rozboru, který by ji — jinak de facto jistou — učinil nějak, možno-li, pochopitelnější, kdežto druhá, o době stvoření, ani de facto není, podle mnohých, nutným požadavkem rozumu, nýbrž je pravdou zjevenou, kterou rozum shledává býti docela možnou, ano i velmi věrojatnou, které však sám ze sebe ani objeviti ani teď, když jest zjevena, přísně dokázati nemůže.

O pojmu stvoření z ničeho platí především, co nahoře podotčeno, že by člověk málem litoval, proč nebylo nám lépe

oznámeno, kterak úkon ten si mysliti. Nesnadno zajisté jest už, odmysliti sobě všecko, co spatřujeme, mimo Boha, kterého nespatřujeme. Dále nesnadno jest, si pomysliti, kterak se tu vyskytlo něco místo ničeho. Neníť nám známo, co vlastně bylo napřed stvořeno, v jaké podobě to bylo stvořeno, a pod. Hlavní příčinou nesnází těch jest, že pojem stvoření jest nám naprosto neempirický, poněvadž pozorujeme pouze výrobu něčeho z něčeho. Ani dosouditi se pojmu toho docela nemůžeme, poněvadž nechápeme zúplna, kterak Bůh žije a působí; víme, že je všemoudrý a všemocný — to nám praví svět sám — ale kterak se ty vlastnosti ve skutcích projevují, toho nám nelze docela proniknouti.

Skutek tedy je zcela jistý, způsobu jeho však se dovedeme toliko domýšleti. Však jest jen vědeckým pokrytectvím, spínati ruce nad touto okolností, kterou rádi přiznáváme, a se zpupnou domýšlivostí zamítati hned také skutek sám jakožto prý absurdní. Právě proto, že do vlastní podstaty skutku toho nepronikáme, nedovede protivník jeho proti němu nic rozumného namítnouti; obyčejně se tu pouze spílá „nesmyslův“, „absurdit“ a pod., poněvadž chytřejšího se nic neví. Avšak podobných (mutatis mutandis ovšem) „nesmyslů“ má na př. přírodozpytec ve svém oboru tolik, že už by jim mohl a měl býti zvyklý, a bezpochyby ani zde by proti němu nic nenamítal, kdyby nešlo právě o Boha. Nalézáť v bádání svém krok za krokem zjevy, ze kterých soudí o příčinách zcela jistých, aniž umí pověděti, jak příčina ta svůj účinek provádí; a přece je tu v oboru zkušenosti, kde oba členové příčinné řady jsou dosti známi. Tohoto právě v naší věci není. Ale na základě nutného skutku, že totiž svět jinak povstati nemohl, nežli stvořením z ničeho, potřebí se pokusiti, ze známých nám vlastností Božích vysvětliti aspoň poněkud skutek sám.

Slova „tvořiti“, „tvůrce“ a pod. slýcháme nyní často. Kdož by také nevzdal povinné úcty těm, kteří uměleckou silou a nadšením vykouzlují před námi díla nevídaná a neslýchaná, jakoby z ničeho vyvolaná? Není tu arciť nic opravdu stvořeného, všechno již bylo dáno, ale přece je tu něco takto nebývalého, nového. Ano každá výroba, vůbec každá příčinnost empirická má v zápětí něco jaksi nového, ačkoli nic vlastně netvoří. Tvoření to jest vlastně vytváření, dodává nových tvarů, nových případkův, avšak měrou velice rozdílnou; více tvořivosti je zajisté v uměleckém díle sochařově, nežli v otesaném krovu na střeše. A ještě na něco lze při činnosti naší upozorniti. Novota věci se zdá stoupati tou měrou, jakou se provedení jejího přiúčastňuje duch náš. Práce pouze dělná stojí nejníže. V duševní práci rozeznáváme činnost reproduktivní a produktivní, a i v tom jsou ještě nesčíslné stupně.

Budiž to podotčeno jen za tím účelem, abychom se na produktivnost Boží poněkud připravili. Z ničeho se neděje nic,

tedy ani Bůh prý ničeho nedovede z ničeho. Avšak „z ničeho“ znamená v onom zákoně příčinnosti tolik, co „beze vší příčiny“, „beze všeho důvodu“, a tak ovšem se neděje nic; v nauce o stvoření však znamená pouze, že nebylo žádné látky, ze které by svět byl učiněn. Příčin a důvodů bylo zajisté víc než dosti; byly to všecky nekonečné vlastnosti Boží, kterým se stvoření připisuje, jako moudrost a všemohoucnost. Běží jen o to, jak si mysliti vliv těchto vlastností na vznik prvé podstaty.

Písmo se o tvůrčí činnosti Boží vyjadřuje obyčejně slovem: „řekl“, a stalo se. Je to ovšem slovo rozkazné, které však předpokládá slovo myšlenkové; je to pokyn a klad vůle Boží, aby něco povstalo. Čím více něco na nás závisí, tím méně práce jest nám potřebí, aby se vůle naše na tom vyplnila. I podstata věcí na někom závisí, neboť nejsou nikterak naprosté. Míti pak v moci podstatu věcí, jest právě tolik, jako míti tvůrčí moc, která po výtce jest moc podstatotvorná. Všechna příčinnost empirická jest jen odstínem příčinnosti nejvyšší. Viděli jsme právě, jaké stupně jsou v činnosti a moci lidské, že jí až jakési „tvoření“ připisujeme, neznajíce do podrobna dané látky, ze které duch tvoří. Tyto stupně zvou nás vždy výše a výše, až bychom se nad empirii úplně povznesli a stanuli u pojmu naprosté tvůrčí moci, která beze všeho úsilí, beze vší práce — pouhým úkonem své vůle klade něco na místo ničeho, provádějíc takto nejen tvářnost a podobu věcí, nýbrž také základ její, podstatu, totiž věci samy.

Duchová činnost naše poslouží nám i k dalšímu objasnění. První výsledky duchové činnosti, myšlenky a rozhodnutí, jsou vniterné, immanentní. Teprve tělesným ústrojím se nějak projevují. Veškera činnost Boží jest immanentní, jen že některé úkony její mají za svůj cíl něco, co není Bůh. Takto a jen takto se nazývají některé úkony Boží přechozími, vztahujíce se na něco zevnějšího. Vlastně Bohu není nic zevnějšího, neboť všecko jest a zůstává v něm, a on ve všem. Ale aby se naznačila různost podstaty a bytnosti — dualismus — mluví se o skutcích Božích na venek, jakým jest na př. stvoření světa.

Všecko, co Bůh myslí a chce, jest on sám, ale různým způsobem. Některé úkony totiž, jako úkon tvůrčí, obnášejí samy v sobě vztah a směr na venek, mimo podstatu Boží. Výsledek těchto úkonů, tvorstvo, obsahuje tedy také něco božského, ale není to Bůh sám, neboť jest závislé, nikoli naprosté, jest obrazem a stínem Božím, není to však Bůh sám. Bůh žádného alter-ego míti nemůže. U nás je skutek i pouze vniterný vždy jaksi rozdílný od nás samých; je to na př. naše myšlenka, kterou máme, ale myšlenkou tou nejsme my. Jinak u Boha: vše, co myslí a chce, i tento úkon tvůrčí, jest Bůh sám, jediná jeho a věčná činnost, požívání své nejvyšší dokonalosti. Při tvůrčím úkonu

však si jej myslíme s příznakem příčinnosti, jakožto působícího na venek a udělujícího ze svých nekonečných dokonalostí. Třídíme totiž úkony a vlastnosti Boží svým lidským způsobem podle různých znaků, které na výsledcích činnosti Boží spatřujeme; tak na př. jako totéž světlo hoří, svítí a hřeje zároveň, podobně si při stvoření myslíme věčně planoucí výsost Boží jakožto moc a dobrotu, rozlévající ze svého nevystihlého bohatství též mimo sebe.

A zde teprve jest jádro záhady. U Boha jest bytnost a činnost věcně totéž, my si však při činnosti myslíme bytnost jakožto činnou; v ní samé se vlastně nic nemění. A proto také se v ní samé nic nemění, když činnost ta má nějaký výsledek na venek, na př. tvorstvo. Umělec na př. jest umělcem dříve, než provede nějaké dílo, i potom; ale potom přece jest u něho už jiný poměr, totiž realní poměr díla k umělci, a umělce k dílu. Takového vzájemného věcného poměru mezi Bohem a tvorstvem není: tvorstvo má sice realní vztah k Bohu, jakožto svému původci, ale Bůh nemá ke tvorstvu vztahu realního jakožto k něčemu vedle něho a bez něho jsoucímu, poněvadž bez Boha je to pouhé nic, kdežto dílo naproti umělci jest už samostatné.

Podle toho tedy je tvůrčí činnost Boží, tak jako jeho bytnost, věčná, a měla by býti také nutná, jelikož u Boha není nic nahodilého. Na tomto bodě uvázly všechny soustavy pantheistické, jež učily nutnému výronu věcí z Boha, i nauky některých bohoslovců katolických, na př. šlechetného A. Günthera, kterým se zdálo, že stvoření přece nezáviselo úplně na libovůli Boží. K částečnému alespoň porozumění věci sluší uvážiti, že vztah věcí k Bohu se řídí podle nich, a jaké ony jsou, takovými byly též od Boha chtěny a učiněny. Vůle Boží jest věčná a naprosto dokonalá; chce nutně vše, cokoli je dobré, a to potud, pokud je dobré. Sebe tedy chce a schvaluje nutně, jelikož jest naprosté dobro. Jiné věci, dí sv. Tomáš Aqu., chce Bůh, pokud směřují k jeho dobrotě jakožto k účelu. Co jest prostředkem k účelu, to chceme nutně jen tehdy, když rozhodně chceme účel, a když prostředky ty jsou k účelu tomu nezbytné; jinak tedy chceme stravu, chceme-li zachovati život, a jinak chceme koně, chceme-li se pohybovati na čerstvém vzduchu v přírodě. Věci světové nejsou naprosto dokonalé; takto jich tedy Bůh nutně chtíti nemůže, poněvadž by pak sám přestal býti dokonalým, snižuje se k něčemu méně dokonalému, než jest on sám. Věci ty také nejsou naprosto potřebny k nějakému účelu Božímu, neboť on jest sám sobě účelem a má v sobě všecko, cokoli dobrého býti může; modlíme se zajisté k Bohu, „jehož jest všechno, co jest nejlepší." Tedy ani samých o sobě ani jako nezbytných prostředků jich nemůže chtíti nutně.

Pravda jest, že činnost Boží, myšlení a chtění, jest věčná a nutná. Vůle tato však se v našich pojmech rozlišuje podle předmětův, a všechny tyto pojmové rozdíly jsou v nevystihlé dokonalosti jediného věčného volního úkonu Božího nějak obsaženy. Co vůli Boží zcela vyplňuje, jest jí nutné a potřebné; vše ostatní jest jí svobodno. Jediný věčný úkon volní nabývá tedy podle předmětů těch také různého znaku. Bůh od věčnosti nutně ví, co jest mimo něj možno; od věčnosti nutně chce všecko, pokud je to dobré. Ale on také nutně ví, že všecko to ostatní závisí na něm, a podle té vědomosti se od věčnosti ustanovuje na tom, dáti vzniknouti bytostem, které by svých dokonalostí přiúčastnil. Rozhodnutí to jest věčné, jako každý skutek Boží, an Bůh v sobě času nezná. Vzhledem k předmětu však je takové, jakými jsou věci stvořené: obsahuje v sobě totiž nezbytně ten znak, že věci mohou vzniknouti, ale nepotřebují, kdyby jich Bůh nechtěl stvořiti — jest až do toho okamžiku, po lidsku mluveno, kdy bylo učiněno, s v o b o d n é; dále jest v něm obsaženo, že vzniknou tenkrát a tak, jak rozhodnutí to ustanovilo. Takto věčný a nutný úkon chtění Božího má dle předmětů různou connotaci, jak theologové říkají. Pojmy a bytnosti věcí jsou nutné a věčné, a takto je Bůh od věčnosti nutně myslí a chce; jsoucnost věcí jest nahodilá, nemůže proto býti nutně chtěna, nýbrž jen svobodně. Tato svobodná stránka chtění Božího jest u Boha samého cosi vniterného a věčného, jako všecky jeho vlastnosti, ale vztahuje se jenom k tomu, co může býti a nebýti. Úkon sám jest věčný a nutný, ale sám v sobě věčně a nutně praví, že výsledek jeho, stvoření, jest nahodilý sám v sobě, tedy svobodný a libovolný ve svém původci. Vždyť pomysly Boží jsou nezbytně pravdivé, věci přiměřené. Nebyly by však pravdivé, kdyby o věcech světových pravily, že jsou nutné a ne nahodilé. A stejně také rozhodnutí jeho věčné nedálo by se podle pravdy, kdyby chtělo ty věci míti naprosto nutnými. Od věčnosti tedy znal a ustanovil Bůh z věcí možných věci, které se měly státi skutečnými, a ustanovil je jakožto nahodilé a libovolné svobodně, nechávaje jiných bez uskutečnění. S k u t k e m tedy byla jeho myšlenka a vůle o nich věčná a nutná, jako všecko v Bohu, o b s a h e m svým však byla taková, jaká po pravdě jen býti mohla, totiž svobodná. Od věčnosti a nutně tedy znal a chtěl věci nutné jakožto nutné, a věci nahodilé jakožto nahodilé; vybrav z těchto od věčnosti některé, nemohl už ovšem uskutečnění jejich nechtíti, ale mohl tehda při výběru samém vybrati jiné místo nich anebo vedle nich. Po lidsku mluvíme při výběru tom o jakémsi č a s e, o dřívějšku a pozdějšku, ale třeba rozuměti jen dřívějšek a pozdějšek p ř í č i n n ý, jako na př. myslitel a myšlenka jsou časem zároveň, příčinností nikoli.

Nenastala tedy stvořením žádná změna v Bohu. On zajisté od věčnosti nutně praví o dokonalostech tvorů: bylo (a jest) to velmi dobré (1. Mojž. 1, 31). Pro něho zajisté žádné nové dobro nepovstalo, tak jako $\infty + a + a^1 \ldots n$ vždycky jest jen $= \infty$, a všecky útvary stvořené, které ve výsledku tvůrčího úkonu obsahovaly jakousi novotu, byly a jsou pro něho vždy staré a nové, an je zavírá ve své nekonečné vědoucnosti i moci a tam je také myslí. Nikoli nahodilá exsistence je tak předmětem jeho záliby, nýbrž ten věčný a idealní živel věcí. Nahodilá exsistence zajisté jest, jak sv. Augustin duchaplně praví, spíše jakýsi směr k ničemu, a proto má více pro věci samy význam dobra, jelikož jest jim lépe býti než nebýti: hlavní cena stvořeného bytu spočívá pro Boha i pro věci v jeho části věčné, kterou jest odleskem dokonalosti Boží. Nahodilostí svou jsou věci stvořené právě opak nutnosti Boží, a jen potud, pokud i nahodilá skutečnost jest jakousi skutečností, připomíná i ona nejvyšší skutečnost a aktualitu Boží.

O tom, kdy svět povstal, nepraví ani víra ani věda nic určitého. Víra praví pouze, že svět není od věčnosti, věda pak praví pouze, že je to možné, ba velmi věrojatné. V katolické theologii a filosofii pozorovati o vědecké stránce této otázky různá mínění, zvláště od 13. století, kdy sv. Tomáš Aqu., dotýkaje se jí na různých místech svých spisů, vyslovil zcela určitě svoje mínění v tento smysl: rozumu nelze dokázati, že by stvoření od věčnosti bylo samo v sobě (metafysicky) nemožné; rozumu nelze dokázati, že svět jest aneb není od věčnosti; že svět není od věčnosti, o tom nás učí nezvratně víra, a rozum se své strany shledává to byti mnohem věrojatnějším, než opak toho. (Srv. o tom vyčerpávající stať: Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas bezüglich der Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung v Jahrbuch für Philosophie u. spekulative Theologie, r. 5. a d.) O důkazech rozumových, které kdy předneseny proti možnosti věčného stvoření, praví, že nejsou přísnými důkazy, nýbrž jen důvody věrojatnosti: usquequaque non de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant. Ale opačné předsevzetí, které chce mermomocí dokazovati, že svět jest nutně věčný, a proto hmota nestvořená, jest mu tím více bludné, „sotva pochopitelné." Aristoteles i aristotelikové středověcí učili, že svět jest věčný. V tom sv. Tomáš od mistra svého odstoupil, ač co do spekulativní stránky mu dal ve mnohém za pravdu. (Tím budiž poopraveno, co řečeno o věci ve spise „Důkazy jsoucnosti Boží" 42 [3]). Pozdější scholastikové se buď se sv. Tomášem shodovali aneb od něho z části neb docela odstupovali, nepřestávajíce na kritickém uvažování otázky té více in abstracto, nýbrž přednášejíce své důvody a protidůvody také thetický. Celý průběh tohoto zkoumání vydává zajisté čestné svědectví kritickému duchu knížete scholastiky, jenž dobře rozlišoval obor víry a vědy; moderní enthusiasté pro nezávislou kritiku, kteří při tom svoje smyšlenky kladou na místo dogmat, mohli by se i zde lecčemu přiučiti. I nejnovější theologové jsou v otázce té na pochybách: někteří (na př. jesuité Stentrup a Wieser) mají za to, že připustiti možnost věčného stvoření jest zaplésti se do nerozřešitelných sporův a nesmyslů, jiní však takového sporu s rozumovými zásadami nevidí.

Nesmíme se však domnívati, že by touto připuštěnou možností věčného stvoření bylo něco připuštěno těm, kteří s náramnou jistotou prohlašují, že svět je skutečně věčný, a tím méně těm, kteří upírají stvoření vůbec. Nikoli. Ten metafysický důvod, že svět nemůže býti sám od sebe ani výronem z podstaty Boží, nýbrž že předpokládá svého tvůrce z ničeho, ten ostává vždy platným. Zásada, že v řadě příčin nelze jíti do nekonečna (str. 87.), jest i takto úplně platna, aniž prý mluví proti věčnému stvoření. Neboť míněna tím řada stejnorodých, tedy zde přírodních příčin, jež nemůže jíti do nekonečna, tak, aby začátek její — nikoli časový nýbrž ontologicky, totiž neučiněný — byl stejného druhu; tu třeba vystoupiti nad ni k Bohu. Věčné stvoření bychom si mohli mysliti tak, že Bůh od věčnosti, beze všeho času chtěl mimo sebe míti odlesk svých dokonalostí a dal jemu také vzniknouti, tak že nebyl nikdy beze světa. Prvenství příčinnosti ještě vždycky jest pak jeho (prioritas naturae, principii, praví scholastikové); neboť jako svítící slunce a světlo jeho jsou zároveň, přece pojmem a přirozeností je slunce dříve než jeho světlo, a toto je vždy v původě svém závislé na onom. V této závislosti na svobodné vůli Boží je také podstatný rozdíl mezi stvořením světa, byť i bylo věčné, a zplozením druhé Božské Osoby, o kterém nás poučuje zjevení křesťanské, neboť toto je nutné, a proto tu není žádné podřízenosti ani nerovnosti v podstatě.

O tomto věčném zplození praví sněm Nikejský (325), že bylo a jest „přede všemi věky", ono jest prostě bezčasové. Vatikanský sněm takořka doslovně opakuje nauku IV. sněmu Lateranského, že obojí tvorstvo, duchové i hmotné, učiněno „od počátku času". Tímto je prostě řečeno, že svět má začátek, že vzhledem k věčnosti, k Bohu, byl něčím novým, nebývalým. Neboť že jinak je svět „od věčnosti", totiž že před ním a vedle něho byla a jest věčnost, a teprve jím samým, t. j. jeho změnami, povstal vlastní čas, postup dob, to se pak rozumí samo sebou. V nauce křesťanské běží o to, aby bylo stanoveno, že věčnost byla skutečně před světem, než on začal, že tedy jeho postup časový, sledován nazpět, nemizí ve věčnosti, nýbrž končí se určitým okamžikem změřitelné doby. Písmo sv. zahajuje svoje

knihy prostým a lapidarním konstatováním toho skutku, pravíc (1. Mojž. 1, 1): „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi“, t. j. všechno mimo Boha. O tento a jiné výroky Zjevení se opírajíc, prohlásila Církev časné stvoření za článek víry, přispívajíc tím lidskému rozumu, který sám ze sebe o věci té nemůže naprosté jistoty dojíti, dáme-li za pravdu zmíněným vyvodům sv. Tomáše Aqu.

Přírodověda, se kterou nám tu jednati jest, nemá na této věci vlastně žádného zájmu, neboť její obor sahá jen tak daleko, pokud až může empirií a počtem proniknouti. Pro filosofii jest jen abstraktně otázka ta poněkud zajímavější, jelikož by tu měla problem časového postupu, jak jej nyní sledujeme, avšak ústícího do věčnosti, nemajícího začátku, a přece každým novým okamžikem ukončeného.

Náboženství samému by též konečně tolik nezáleželo na tom, zdali svět je stvořen od věčnosti či v čase a s časem, neboť ono zůstane stejně odůvodněno na tom rozumovém základě, že svět v každém případě je stvořen, tedy na volném rozhodnutí Božím závislý. Avšak uvážíme-li, jak nesnadný jest pojem stvoření z ničeho a naopak jak snadno se nedůslednému myšlení s věčností slučuje pojem nezávislosti a samobytnosti, tak že ku zneuznání Boha jest odtud jen krok, nemůžeme ve zjevení této pravdy neviděti providentielní péče o správný názor na poměr světa k Bohu, která takto předešla atheismus i pantheismus. Pantheistické smyšlenky vlastně také zavdaly podnět k výslovnému výměru nauky té od Církve.

Z tohoto náboženského uvažování se také odvozují rozumové důvody pro stvoření v čase, důvody to ovšem — dle sv. Tomáše Aqu. — jen věrojatnosti a konvenience. Snáze se totiž takto dokazuje, že Bůh jest, když svět jest něčím novým, nebývalým. Lépe vysvítá jeho moc a vláda nad světem, lépe jeho dobrota, lépe jeho svoboda, ačkoliv zase, jak jsme viděli, zastírá se tím na okamžik jeho nezměnitelnost; tato nesnáz však mizí správným výkladem. Naproti tomu nelze zamlčeti, že protidůvody proti věčnému trvání světa, metafysické i fysické, jsou dosti pádné, a že řešení jejich, jak je podává Esser dle sv. Tomáše (na u. m.), jest někdy příliš umělé, tak že málo přesvědčuje. Tak na př. důvod, že řada věcí, pohybův atd., jest-li stvoření od věčnosti, bude zítra větší než dnes, a přece má býti nazpět nekonečna, aneb že počet roků, měsícův a dní byl by podle toho stejný, t. j. pokaždé nekonečný, a pod. řeší se rozeznáváním skutečné řady, která nemá nazpět nikdy konce, od věčného času, ve kterém probíhá. Též pojem tvoru, jakožto bytosti v čase trvající, zdá se vyžadovati nejen začátku ontologického, t. j. příčiny, nýbrž i časového, t. j. začátku trvání. Zdali však opravdu tím dokazováním

učiněn pokrok od sv. Tomáše Aqu., není zcela jisto, anoť nesnadno lišiti otázku čistě spekulativní od praktické.

Podle toho by skoro bylo divno, proč otázka o věčnosti neb časnosti světa duchy moderní, zvláště přírodovědecké, tolik rozehřívá, proč se tak hltavě shánějí pod důkazech, proč tak horlivě ty milliony a milliony let — jež pak se ve věčnosti už nějak rozplynou — vypočítávají, proč polovědečtí obhájci věčného světa jsou hrdinami doby. Ale mužové ti jsou dosti upřímni, aby se prozradili jednak svými bohobornými úmysly, jednak svou nelogičností. Dovozují totiž všemožnými důkazy, že svět je věčný, a tím samým se domnívají také už míti dokázáno nejenom, že Písmo nemluví pravdy, nýbrž také, že není Stvořitele, že není Boha. Počínání to právě neodpovídá zásadě anthropologa Ranke, kterýž míní, že „se příčí důstojnosti vědy“, činiti přechmaty z pozorování přírody do politiky, filosofie a náboženství, jelikož prý výsledky její nepotřebují žádného pikantního šilhání do cizích oborův, aby se staly cennějšími a zajímavějšími. Ale děje se tak napořád, a přezdívá se tomu „popularisování vědy“. Hlas vůdců přírodovědy ve vřavě té zaniká. Pro nás však a pro každého, kdo jen trochu vážně o věci myslí, jest úsudek jejich především pravdodatný. Co tedy ví věda o trvání světa?

Ne mnoho více než nic. Pro dobu světových těles nemá vůbec měřítka, pro dobu země naší má sice nějaká měřítka, ale snad nedosti spolehlivá, ježto se údaje její velmi rozcházejí. Dobrodružný Haeckel ví ovšem hned o milliardách millionů let. Jiní vypočetli stáří 90—100 millionů let. Zvláště se zamlouval výpočet z vrstev kamenného uhlí, který také vedl k ohromným číslicím, ale ukázal se býti nespolehlivý. Počítalo se totiž, jaké doby potřebovaly pralesy nad sebou po řadě vzrostlé (30—50), aby přešly v kamenné uhlí, a by se mezi tím usadily křídové vrstvy z pradrobných skořápek zvířecích. Avšak ukázalo se, že nejstarší kamenné uhlí nevzniklo ze stromů, nýbrž z bahenních rostlin, a že pod velkým tlakem beze vzduchu přeměna se děje velmi rychle; tak pozorováno 1881 ve Vilémově dolu v Pruském Slezsku, že zuhelnatěl tak trám 8 palců tlustý, vzduchu uzavřen, pod tíží 250 centů za dvě léta. Zvířátka ona pak se rozmnožují měrou neuvěřitelnou (Ehrenberg). Vůbec byly podmínky proměn takových dříve mnohem příznivější, tak že nynější výpočty třeba dle toho měniti.

„Ptáme-li se geologů, tu obdržíme nejvýše si odporující čísla, sta, tisíce, milliony let, tu a tam dozvíme se ještě i proč ono číslo udáno. Vždy ale shledáme, že tu hřešeno proti základnímu logickému zákonu. Z toho, že určitý zákon platí pro určitou řadu pozorování, nesmíme souditi, že platí všeobecně. Geologie má fakta vedle sebe, ona zřídka je s to sledovati fakta za

sebou. Geologie praví, tato vrstva je starší oné, ale není s to udati oč. Slyšme nyní, co praví nám geofysika. Svrchu uvedli jsme faktum, že země chladne; oč chladne, to můžeme stanoviti, neboť veškera k tomu potřebná data lze měřiti. Avšak nejen to, nám lze též na základě mathematické theorie zjevů tepelných stanovit i dobu, kdy teploty vzhledem k vnitru přibývalo při každém decimetru o stupeň Celsia, a tím i dobu, kdy vůbec organický život byl fysikalně možným. Thomson, který příslušné výpočty provedl, jest toho mínění, že před 10 milliony lety na zemi žádný organický život neexistoval. Organický povrch země existuje tedy méně než deset millionů let. Téměř stejnou dobu dává faktum, že země jest jen málo zploštěným ellipsoidem. Neboť jest jisto, že země utvořila se jednou z plynů žhavých, a že znenáhla zhustla ve hmotu pevnou. V době, kdy přestala býti tekutou, musilo zploštění býti stejně velké jako jest dnes. Z toho soudíme, že se země tehdy asi nestejnou rychlostí kol osy otáčela, jako to činí dnes. Dále víme, že následkem slapů mořských rychlosti v otáčení ubývá, a známe obnos, o který. Z toho opět soudíme, že doba, kdy rotace země jen 12 místo 24 hodin obnášela, není od nás vzdálena ani 10 millionů let. Z obou fakt plyne tedy od sebe neodvisle stanovená hranice organického života desíti millionů let, spíše méně, než o nějaký million více.“ (V. Láska, O novějších bádáních fysikalních. Živa 1894.)

Hexaemeron.

To, co jsme dosud stanovili o poměru světa k Bohu jakožto stvořiteli, jest především také předmětem prvého odstavce Písma. V prvé svých pěti knih (Pentateuchu), nazývané Genesí (vznik), vypravuje Mojžíš, že Bůh stvořil veškerenstvo, a jednu část jeho, zemi, připravil za obydlí člověka, roztřídiv živly, opatřiv ji světlem, rostlinami a živočichy. Vědecky vyjádřeno, staví Mojžíš v čelo své zprávy, a takto celého Písma, stručnou poznámku kosmogonickou a hned potom vypravuje jakousi geogonii, zprávu o úpravě a zařízení země; geogonií, t. j. naukou o vzniku země, zove se jen nevlastně, jelikož o vzniku zemského tělesa není tam už nic více řečeno, nežli co předešlo, že totiž byla stvořena. Může se však zpráva jeho nazývati geogonií ve smyslu historické geologie, pokud vypravuje o jednotlivých částech, z nichžto naše příroda se skládá.

Tyto částky pozemského tvorstva předvádí Mojžíš tak, že je klade býti stvořeny po sobě v šesti dnech; toto šestidenní se zove stručně hexaemeron, a jménem tím se také zkrátka označují všechny otázky, týkající se této biblické zprávy o původu světa a zvláště země naší s celým příslušenstvím.

Hlavní obsah té zprávy je znám z vyučování náboženského. Není však nezajímavo ani zbytečno, všimnouti si hlavních vět jejích, jak zní doslovně. Formalně jakožto částka božského zjevení náleží předmět tento v naší soustavě apologie až do dílu druhého. Obsahem však souvisí s naukou o Bohu jakožto původci všehomíra, i budiž tedy za příkladem jiných apologetů pojednáno o něm na tomto místě.

1. Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi. 2. Země pak byla pustá a prázdná, a tmy byly nad povrchem propasti; a Duch Boží se vznášel [tvořivě] nad vodami. 3. I řekl Bůh: Budiž světlo. I nastalo světlo. 4. I viděl Bůh světlo, že je dobré; i oddělil světlo od temnosti. 5. I nazval světlo dnem a tmy nocí; i nastal večer a jitro, den první. 6. Řekl také Bůh: Budiž obloha mezi vodami a děliž vody od vod . . . 8. I nazval Bůh oblohu nebem; i nastal večer a jitro, den druhý. 9. Řekl pak Bůh: Shromážděte se vody, které pod nebem jsou, na místo jedno, a objeviž se souš. A stalo se tak. 10. I nazval Bůh souš zemí, a shromáždění vod nazval moři. A viděl Bůh, že je to dobré. 11. I řekl: Zploď země bylinu zelenou, a činící símě, a strom plodný . . . 13. A nastal večer a jitro, den třetí. 14. Řekl pak Bůh: Buďte světla na obloze nebeské a rozdělujte den a noc . . . 16. I učinil Bůh dvě světla veliká: světlo větší, aby panovalo nade dnem, a světlo větší, aby panovalo nad nocí, a hvězdy. 17. A umístil je na obloze nebeské . . . 19. A nastal večer a jitro, den čtvrtý. 20. Řekl také Bůh: Vydejte vody plaz duše živé a létavé nad zemí pod oblohou nebeskou . . . 23. I nastal večer a jitro, den pátý. 24. Řekl také Bůh: Vydej země duši živou, podle pokolení jejího, hovada a zeměplazy i zvířata zemská . . . . I řekl: Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému; a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty i nade vší zemí, i nad všelikým plazem, který se hýbe na zemi. 27. I stvořil Bůh člověka k obrazu svému: k obrazu Božímu stvořil jej, muže a ženu stvořil je. 28. I požehnal jim Bůh a řekl: Rosťtež a množte se a naplňte zemi . . .

V druhé hlavě téže knihy vypravuje Mojžíš ještě summarně o stvoření vůbec, jen u člověka přidává některé podrobnosti. 2, 7. Učinil tedy Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl ve tvář jeho dech života, i učiněn jest člověk v duši živou . . . 21. Seslal tedy Hospodin Bůh spánek na Adama; a když usnul, vyňal jedno z jeho žeber a vyplnil tělem místo jeho. 22. I vzdělal Hospodin Bůh ze žebra, kteréž vyňal z Adama, ženu.

Zpráva tato velikým učencům odjakživa imponovala svojí velebnou prostotou, svojí lapidarní úsečností, kterou se tak nápadně liší nejen od jiných kosmogonických zpráv, od kosmogonických bájí, nýbrž i od jiných zpráv Mojžíšových, obyčejně podrobnějších

a hovornějších. Od nejednoho spisovatele spatřován v té kronikářské jednoduchosti a stručnosti také vniterný důkaz, že tu svatopisec nepodává nějakých pověstí, které by v orientalní obrazivosti zajisté jinak byly dopadly, nýbrž nějakou dokumentarní zprávu aneb určité náboženské podání. Na druhé straně však právě ten prostý výklad velkolepého dějstva byl kamenem úrazu. Jako dítě si při tom představuje nějakého řemeslníka, an pěkně jedno po druhém zhotovuje a na své místo staví, tak hrdí učenníci novověké vědy viděli ve zprávě Mojžíšově jen dětskou fantasii nedospělého ctitele a oslavovatele božstva, nepřikládajíce jí o nic více věcného významu, než ostatním, jen bohatěji vypraveným bájím kosmogonickým.

Že Mojžíš nemíní po způsobu těchto jen vyprávěti, aby vyprávěl, naznačuje on sám dosti zřetelně (Gen. 2, 2. 3), an píše, že Hospodin sedmého dne odpočinul od díla svého, že sedmému dni požehnal a jej posvětil, dávaje tím příklad a zákon ctitelům svým, aby též oni toho dne odpočívali a jej světili. Záměr zprávy Mojžíšovy je zcela určitě jenom náboženský. — Nemíní poučovati o utváření soustavy světové, neboť o tom se ani nezmiňuje, aniž míní vykládati poučky geologické, neboť o vytváření věcí pozemských a těles světelných klade vždy jen faktum, že jsou provedeny od Hospodina. Zcela správně tedy smíme pohlížeti na tento začátek Písma jakožto na velkolepý úvod všech dalších zpráv, co Bůh lidu svému a člověku vůbec učinil, kterak si jej k úctě, lásce a poslušnosti zavázal.

Hlavní důraz spočívá na tom, že Bůh je stvořitelem všeho: na počátku, dokud ještě ničeho nebylo, stvořil Bůh nebe i zemi, t. j. vesmír. O tomto však dále vyprávěti nehodlaje, obrací se svatopisec ihned k části všehomíra, pro lidi nejdůležitější, t. j. k zemi. I tu vytýká stále činnost božskou při jednotlivých částech, ačkoli různými výrazy, mluvě jednou o „stvoření," jindy pouze o „udělání". Šloť mu o to, aby jednak věci přírodní prokázal býti, čím jsou, totiž tvory Božími, jednak aby v činnosti Boží proukázal jistý řád a vzor pro rozumnou činnost člověka. Z toho skutku, že všechny věci přírodní, byť byly sebe vznešenější, jako na př. slunce, jsou dílem rukou Božích, následovalo samo sebou, jak nesmyslno jest, jim vzdávati úctu božskou, zapomínajíc na tvůrce a dárce všeho; a to poznání právě jest základ monotheismu. Co do uspořádání tvůrčích skutků volil svatopisec tvar téhodne, aby lidu znázornil nynější „odpočinek" Hospodinův naproti původní činnosti tvůrčí, aby v tom ukázal vzor činnosti a odpočinku lidského a takto učinil tvorstvo člověku tím, čím jemu býti má, t. j. vůdcem k Bohu, pobídkou a prostředkem k bohoctě. Proč právě volil šest dní práce a sabbat (sedmý

den) odpočinku, není nám dosud nade vši pochybnost známo; dojista souvisí to úzce s významem sedminy jakožto čísla posvěcujícího a posvátného. Není dosud jisto, zdaliž Egypťané měli sedmidenní týden; máť se za to, že dělili měsíc na tré desetin. U Assyřanů byl sabbat dnem pokoje, u Chaldeů byl to den nešťastný, ač bohu zasvěcený, jako všecky dny měsíce; zde však to nebyl vždycky den sedmý, nýbrž pokaždé poslední dle fasí lunních, tedy někdy osmý. Není tedy docela nic nerozumného, přičísti to prvotnému zjevení o poměru práce a bohocty, jež se místy podáním zachovalo, místy pak zaniklo neb aspoň bylo změněno.

Toto jsou obrysy t. ř. idealní theorie o hexaemeron, té totiž, kteráž ani „dnů" biblických ani skutků, v ty dny neboli periody vykonaných, nerozumí doslovně, jako theorie doslovná, která chce pravé dny o čtyřiadvaceti hodinách, a konkordistická, která dny rozumí periody, ale postup tvůrčí práce shledává v bibli věrně dle skutečnosti vylíčen. Theorie výlučně idealní popírají veškeré věcné souvislosti mezi skutečným vznikem věcí a zprávou biblickou, majíce buď za to, že co najednou buď dokonáno nebo v zárodcích stvořeno, je tu po částech vypravováno (Augustin, Tomáš Aqu.), aneb že zpráva ta jest pouze náboženský hymnus (Clifford), a jinak podobně. Velmi důmyslný a starý jest výklad, podle něhož rozeznává se ve zprávě hexaemerní trojí oddíl tvůrčího výkonu: stvoření vlastní, roztřídění a upravení (opus creationis, distinctionis, ornatus). Prvé naznačeno v úvodních slovech o stvoření nebe i země (= veškerenstva), druhé a třetí pak vyloženo ve dvou ternarech dní (1.—3., 4.—6.), jež možno klásti též rovnoběžně podle sebe, ač ve zprávě oné následují po sobě.

Theorie ty a podobné snaží se, a to podle povahy Písma zajisté právem, vyhověti především náboženské stránce předmětu a odloučiti ji od přírodovědné, na které Písmu zajisté ze všech nejméně záleželo. Není ovšem pravda, že k idealním theoriím dohnáni byli theisté výsledky přírodovědy, neboť o těchto ani sv. Augustin ani sv. Tomáš Aqu. nevěděli. Tento pak píše: „Mojžíš, poučuje prostý (rudem) lid o stvoření světa, na části rozdělil, co zároveň učiněno. Ambrož však a jiní světci kladou časový řád, zachovaný v roztřídění věcí. A tato položka jest obecnější a na pohled souhlasnější se zdá s doslovným zněním; ale prvá jest rozumnější.... a ta domněnka se mi více líbí". K idealnímu výkladu v této části vybízí věc sama, která — mimo základní pravdu stvoření — vymyká se rozumovému poznání a tím více dějepisné zprávě, a tak, jak se vypravuje, mohla býti jenom zvláštním zjevením oznámena. Písmo pak se takovému výkladu nepříčí, anoť i na jiných místech historických nakládá s vypravovanými příběhy

co do postupu volně, dle náboženského zřetele. Zde k tomu ještě přistupuje ta okolnost, že předmět zcela abstraktní a metafysický měl obyčejným čtenářům podle konkretního výsledku a zvláště východaňům podle jejich obrazivosti býti znázorněn, a to, jak praveno, ve spojení se sabbatem za účelem nábožným.

Ale pak se tedy Mojžíš dopustil podvodu, odůvodňuje svůj sabbat sabbatem božským! Nikoli. Mojžíš není asi prvým původcem ani zprávy o stvoření ani ustanovení sabbatu. Vypravujeť jen a jakožto zákonodárce znova stanoví, co u lidu nějak našel. Zprávu o stvoření bylo rozděliti dle tvorů, nikoli dle úkonu tvůrčího, jelikož tento byl věčný a v sobě nedílný. Každé rozdělení souvislého děje jest více méně libovolné. Tu tedy naskytovalo se zbožnému rozjímání tvůrčí dílo božské v šesti částech, buď že od počátku obojí sabbat, božský i lidský, tak spolu spojován, nebo že Mojžíš zvláštním viděním v šesti obrazech o tom poučen, aneb že jakožto životopisec vznikající země a obyvatelstva jejího, jsa konečně nucen, nějaké rozdělení zvoliti, použil onoho momentu nábožensko-esthetického, který spočíval jednak v sabbatě, jednak v úpravě země za příbytek lidský, a použil ho s tou volností, s jakou životopisec a vůbec dějepisec si rozděluje pragmaticky látku svou, nemoha zajisté říci, že toto rozdělení jest jedině možné, a že jednotlivé oddíly jsou od sebe nepřestupně ohraničeny. Jakožto semita pak mluvil k semitům řečí konkretně názornou, věda, že mu porozumějí; aby porozumění to bylo tím snadnější, nepostupuje ani tak dle časového pořadí, po způsobu historické geologie, jako spíše dle věcného, vypočítávajc věci za sebou a zařaďuje vznik jejich do jistých „dnů."

Z toho všeho viděti, že zpráva Mojžíšova nemá s vědeckou geologií co činiti; onať jí ani nepodpírá ani neodpírá. Všecky přírodovědné námitky proti této části bible jsou jalové a zbytečné, jelikož geologie sama o vzniku země nic jistého neví, a výklad hexaemeronu je dosud a zůstane bezpochyby navždy nejistý, netýkaje se věroučného obsahu ve zjeveném náboženství leč v tom, že svět je z ničeho stvořen, že veliký tvor jakožto tvor Boží je dobrý, a že všecko viditelné tvorstvo, pokud se člověka nějak týká, jest pořízeno k jeho užívání a prospěchu.

Kdyby však přes to někdo naléhal na věcné srovnání toho, co nynější věda o vzniku země přednáší, s tím, co Mojžíšova zpráva popisuje, tedy i takto lze mu vyhověti, předpokládajíc ovšem stále, že ani na té ani na oné straně není úplné jistoty.

O základním článku, že Bůh je stvořitelem všehomíra, není žádné rozumné pochybnosti; přírodověda s tím nemá co činiti, neboť jí je tvorstvo daným skutkem, jehožto zjevy a zákony

zkoumá. Chce-li však i ona se povznésti k filosofické úvaze, jest nucena, dáti Mojžíšovi za pravdu. V tom jest obsaženo, že Bůh je stvořitelem všech částí všehomíra, jelikož každá z nich potřebuje dostatečné příčiny. Ale jak jest jejich stvořitelem, zdali bezprostředně, či prostředkem sil do hmoty vložených, o tom se Písmo nevyslovuje všude zcela určitě; to až na jisté články ponecháno vědeckému bádání, které chceme v následujících statích vyslechnouti. Zde běží pouze o postup díla tvůrčího, jak jej Mojžíš vypravuje. A tu praví mnozí, že třeba zprávu jeho přijmouti za skutečnou zprávu dějepisnou, ne zcela idealní, jak nahoře naznačeno, a že tento dějepisný ráz ve hlavních obrysech možno obhájiti také vzhledem k novověkým naukám geogonickým. Podle toho pak nebude věda míti nejen pražádného důvodu pohrdati zprávou biblickou, nýbrž naopak bude odtud moci čerpati jen úctu k posvátnému vypravování a — zdravé ponaučení, neodsuzovati předčasně, co tolik věkův a útoků vítězně přečkalo.

Praví tedy zastanci zmírněné idealní theorie hexaemerní, že úplně se shoduje věda s Písmem, co se týká postupného vzniku věcí: obojí učí, že stvoření a úprava země nestala se v jedné době, nýbrž že tu byl postupný vývoj. Věda se snaží postup ten měřiti, ale bez valného výsledku; jedno toliko jest prý jisto, že doby ty byly velmi dlouhé. Písmo tomu neodporuje, neboť „den" jeho může znamenati den i libovolnou dobu; nazýváť ono samo (Gen. 2, 4) celou dobu stvoření „dnem", ač ji napřed dělilo v šest dní. Shoda však sahá ještě dále i do výčtu jednotlivých dob s příslušnými tvory. Ovšem třeba při tom na paměti podržeti, že nejde tu o doby nějakou přestávkou od sebe oddělené, nýbrž do sebe zasahující, ani o doby vespolek stejné. Jesuita Braun, známý astronom, píše o tom obšírně ve svém díle Ueber Kosmogonie vom Standpunkt christlicher Wissenschaft mit einer Theorie der Sonne atd. (1889), prohlédaje při tom k doplněné jím nauce Kantově a Laplaceově. O soustavě té sluší poznamenati, že není sice vůbec uznávána, že však má nejvíce přívrženců. Zprávy Písma nezávisejí nikterak na její pravdivosti, i jsou tedy na omylu atheisté, kteří námitkami proti ní činěnými, ať už platnými ať jalovými, domnívají se potírati také zprávy biblické. Vykládáno sice též o samém Laplaceovi, když odvětil Napoleonu I. divícímu se, že v díle jeho není zmínky o Bohu: „já té hypothese nepotřebuji", kterak tím dal na jevo své přesvědčení o úplné dostatečnosti a samostatnosti sil přírodních. Avšak v nové zjištěno, že odpověď ona nebyla míněna proti theismu, nýbrž docela správně proti nepotřebnému vměšování bezprostřední činnosti Boží do pochodů přírodních, jak bývalo pohříchu často zvykem ve výkladech přírodozpytných. Theorie ta, ať by konečně byl původce

její o ní smýšlel tak či onak, ač dokázáno, že smýšlel správně, Boha nečiní zbytečným nic více a nic méně, než kterákoliv jiná. Která z nich je správná, na tom nám nesejde. Výklady následující zamýšlejí pouze poukázati k tomu, jak by se snad zprávě biblické mohlo rozuměti, kdyby theorie nejvíce rozšířená, totiž Laplaceova, se ukázala oprávněnou. Mojžíš ovšem nepíše o přítažlivosti a odpudivosti atd., nýbrž konstatuje za svým náboženským záměrem, co nastalo, a že to stvořil neb učinil Bůh a že to bylo velmi dobré. Zdají-li se výklady ty jaksi namáhavé, tož přece jimi nejsou nic více než výklady geologův. (Ostatně kromě spisů v dějinách apologie uvedených srv. o tom Schöpfer, Geschichte des Alten Testamentes. I. 1893.)

Předně stvořil Hospodin „nebe a zemi“, t. j. vše. „Nebem“ nerozumí se obloha, neboť o té je později řeč, nýbrž, má-li to slovo zde vůbec nějaký zvláštní samostatný význam vedle frastického vyjádření všeho mimo Boha a zemi, je tu dle theologů naznačeno stvoření andělů; že ve v. 7. nazývá Hospodin oblohu „nebem“, je zcela přirozeno, jelikož pro Mojžíšovo a naše pozemské stanovisko je toto celá druhá část tvorstva a viditelné „nebe“ (obloha) zastupuje celý ostatní svět jako částka celek. Neměl ostatně Mojžíš pro tento předmět mnoho výrazů na výběr. Považujeme-li pak v. 1. za nápis prvé hlavy, tedy odpadá i tato zdánlivá nesnáz. Mojžíš nejmenuje světové prahmoty plynové ani revolucí jejích, kterak se utvořila z ní tělesa nebeská; na tom jemu nezáleželo. Jmenuje hned zemi, která vznikla jako ostatní tělesa nebeská, odloučivši se od prahmoty. Takto byla země z počátku beztvárná („pusta a prázdna“), znenáhla se vytvářelo žhavé tekuté jádro, kolem něho husté ovzduší, z čehož povstalo pramoře („vody“ a „tmy“). Tím umožněno také, aby světlo ovzduším tím vnikalo, alespoň matně, asi tak jako v mlhavé dny. (Prvý den.) Pak ostaly z vodních par ve vzduchu jen mraky, tak že vodstvo skutečně bylo rozděleno. Mojžíš prostým způsobem to popisuje jakožto rozpjetí nějaké pokrývky, oblohy (firmamentum), jelikož prostému názoru se toto udržování mraků ve výši jeví jakožto úkon zvláštní síly; dojem oblohy i u nás jest mohutný, ač víme, že to není žádné těleso. (Druhý den.) Vystupují ostrovy a souš; objevují se rostliny. (Třetí den.) Mraky ještě více zřídly, tak že světlo jimi proniká úplně, a slunce, měsíc i hvězdy se objevily ve své podobě. Odtud také mohla se tato tělesa státi měřítkem času. (Čtvrtý den.) Dřívější „dnové“ jsou pojmenováni obdobně podle následujících, i viděti již z této okolnosti, že zpráva Mojžíšova nechce býti vykládána ani doslovně ani jako vědecké pojednání. Ostatní tvorstvo následovalo skutečně i podle vědeckých výzkumů v tom pořadí, jak je Písmo uvádí. Že rostliny se objevují třetího dne, dříve

nežli slunce, nemá žádné věcné závady, neboť ani před tím nebyla země beze všeho světla.

Avšak tento třetí den obsahuje prý vzhledem ke čtvrtému přece ještě velké nesnáze, a zvláště čtvrtý den vzpírá prý se všemu věrojatnému výkladu. Především namítá se, že stromy ukazují hned od počátku t. ř. roční kruhy, tedy vliv světla slunečného. Avšak jest více než nejisto, zdali se v té době skutečně roční kruhy vyskytují. A když to i připustíme, nenásleduje z toho, že zpráva Mojžíšova o čtvrtém dni je nesprávná. Neboť roční kruhy vznikají i tam, kde sluneční světlo za celý rok mlhami nepronikne. Naopak jest pádným důvodem věrohodnosti Mojžíšovy, že od té doby, ode čtvrtého „dne“, kdy roční a denní doby a zemská pásma vlivem slunce rozdělena, neobjevují se jako dříve, za stejnoměrného šera a tepla zemského (dle O. Heera o 15° vyššího než nyní), stejnoměrně po celé zemi, bez květů (kapradiny, kryptogama), nýbrž ve svém přiměřeném podnebí. A chceme-li tu použiti theorie Laplaceovy, tedy se zpráva Mojžíšova tím snadněji vykládá v ten smysl, že světelná hmota, prvého „dne“ stvořená, čtvrtého „dne“ dokonala svůj vývoj v tělesa nebeská, slunce, měsíc a hvězdy. Není snad bez významu, že Mojžíš o slunci čtvrtého „dne“ klade výraz asah (učinil) a nikoliv jako z počátku bara (stvořil), ač ovšem totéž slovo klade ve v. 25. i o vytvoření zvířat. I kdybychom se do Mojžíše domýšleli, že znal vědeckou kosmogonii, jak si ji nyní představujeme, nebyl by mohl nijak lidu svému o stvoření vyprávěti, než tím způsobem, že mu povšechnými obrysy oznámil výsledky tvůrčí činnosti božské, poslední stadia vývoje věcí, nechtěl-li se dáti do obšírných výkladův aneb neúplnými narážkami lid spíše pomásti než poučiti.

Poslední námitka, že rostliny a živočichové se ve zkamenělinách hned od počátku objevují zároveň, obsahuje sama v sobě přírodní nemožnost. Zvířata zajisté nemohla většinou býti bez rostlin už dosti rozšířených, tedy nemohla vzniknouti zcela stejnou dobou s nimi. Ostatně zkameněliny jsou při tehdejším stavu povrchu zemského důvodem zcela nespolehlivým, neboť docela důvodně lze za to míti, že převraty tehdejší nebyly náhlé a prudké, tak že mohlo rostlinstvo zanikati na povrchu zemském hnilobou, aniž se nás dochovalo ve zkamenělinách; že by zkamenělé rostliny byly také nejstaršími rostlinami, nelze dokázati. Současný celkem vývoj obou zprávě oné nevadí.

Bez osobivosti tedy nemůže věda pranic namítati proti tomu, spatřujeme-li v hexaemeru důležitou a s náboženského stanoviska zcela pravdivou a dosti jasnou zprávu o vzniku tvorstva. Zpráva ta pro přírodozpytce obsahuje příliš málo, aby se na ni mohl odvolávati, ale věda jeho poskytuje mu tím méně, aby odtud

mohl proti ní něco namítati. Zpráva ta v podrobnostech nepřekáží volnému bádání vědeckému; smysl jejich není nám ve směru vědeckém docela zřejmý, ale tolik zřejmý a i vědecky zjištěný jest, že každému nevědeckému domyslu, který by Tvůrce chtěl odstraniti, klade nejen autoritativním, nýbrž i rozumovým právem své rozhodné veto.

Život.

„Každému, kdo by ode mne žádal výměru života, odpovím: víte něco o tom, o čem mluvíte? Řekne-li ne, tedy odvětím: dobrá, mluvme o něčem jiném. Řekne-li ano, tedy odvětím: dobrá, mluvme o tom.“

Nad augustinský žert tento věda až dosavad nepokročila ve znalosti podstaty života. Víme sice, jak se život jeví, víme také, kde život začíná a přestává, ale co to vlastně jest, nevíme. Kdybychom chtěli mermomocí nějaký výměr života, tedy snad poslouží tento: život je dokonalost, kterouž bytost je schopna býti immanentně činnou (Haan), t. j. sama v sobě činnost začíti i ukončiti. Tato činnost se u rostlin jeví zvláště jakožto stálé sebezdokonalování, u zvířat jakožto samostatný pohyb, u člověka po přednosti jakožto činnost immanentní, vniterná. Živá hmota jeví předně poněkud jinačí zákony ve skupení hmotných částek, než bývá ve hmotě mrtvé, a takto již se rozeznává organismus od anorganismu, hmota ústrojná od neústrojné. Hlavní znaky živé hmoty však jsou: plodivost a výživa. Onou postaráno o druh, touto o jedince, nejen aby se udrželi, nýbrž aby rostli.

Nápadněji se jeví život ovšem ve zvířatech nežli v rostlinách; avšak podstatné známky života jsou jim společny. Živočichu se přisuzuje samovolný pohyb a čití, a podle toho se sestavuje stupnice trojích živoků: rostliny se životem stravivým (vegetativním), živočichové nad to se životem citlivým (sensibilním), člověk kromě obójího se životem rozumovým (intellektivním).

Jistý druh vědy snaží se smazati podstatné rozdíly mezi třídami světových bytostí. Sama o sobě tato monistická snaha neměla by do sebe nic nesprávného. Zjednodušiti problemy a principy, zmenšiti počet samostatných bytostí, je snaha v pravdě vědecká, ale jen potud, pokud jest rozumná a bez vedlejších úmyslův. Ani toho ani onoho však se nešetří. Sami přírodozpytci stěžují si tu, podle známého úsloví, na libovolný dogmatismus, mnohem prý nebezpečnější než je theologický, an svou dogmatickou povahu zapírá a ve vědeckém rouše vystupuje (Virchow), t. j. prostě řečeno, v těchto otázkách nerozhoduje zkušenost a zkouška, na kterou se přírodovědci jinak tolik odvolávají, nýbrž libůstka a přání. A to se zřetelným úmyslem, vymazati s podstatnými rozdíly mezi bytostmi také Boha a ducha z řady jejich.

Zájem apologie obmezuje se takořka na tyto dva předměty, právě jmenované. Bylo by jí konečně lhostejno, zda jisté zjevy u rostlin na př. citlivých jsou téhož druhu jako počitky a pohyby živočišné, jak nám pořád namlouvají, zda jest či není možno zjistiti hranici mezi nerosty a rostlinami, a pod. Avšak důsledky odtud vyvozované vyrušují ze lhostejnosti. Napadajíť se odtud důležité zájmy člověka, jinak přesně odůvodněné, a tím se celý ten vědecký směr stává podezřelým. Když pak jeho důvody zkoumáme, dojdeme opět k témuž výsledku, jako dříve, že totiž nepotřebujeme jemu ze svého přesvědčení v ničem povolovati, nýbrž naopak, že přírodovědecké bádání i v těchto věcech nám dává za pravdu.

Dokumenty víry křesťanské neobírají se schválně dualismem života a neživota, organismu a anorganismu, nýbrž prohlédají přímo k zásadám nábožensky rozhodným, k dualismu totiž Boha a světa, a potom k dualismu ducha a hmoty (srv. str. 65.) A jen s toho stanoviska probírá také náboženská věda tyto záhady o životě. Život jakožto zjev přírodní je dílem Božím, jakož jest jím celá příroda: toť dokázáno. Zdali je život bezprostředně či nepřímo, totiž pomocí sil přírodních, dílem Božím, o tom dosud zevrubněji nejednáno, a není konečně tak důležito. Rozhodná jest pro nás otázka, zdali život, vyšší to zajisté zjev dějstva přírodního, jest samostatným dílem hmotné přírody neb náhody, bez zvláštní přiměrné příčinnosti v původci přírody. Za tím účelem třeba vyšetřiti, jaké místo život v dějstvu přírodním zaujímá; odtud pak vyplyne zpříma odpověď k otázce, kterak život nemohl povstati a kterak asi povstal.

„Zjev života děje se na hmotě sestrojené z obecných, v přírodě co nejhojnějších prvků; z uhlíka především, pak z dusíka, vodíka, kyslíka, síry, fosforu, draslíka a vápníka. Skutečně nic více než obyčejný prach a popel, vzduch a pára. Z těchto prvků jest sestrojena živá hmota zcela zvláštním způsobem. Ne tedy v látce, nýbrž u vnitřním uspořádání obyčejných látek, ve zvláštní stavbě spočívá podstata živé hmoty . . . Živá hmota jest lučebnému rozboru pomocí dosavadních method zcela nepřístupna. Nejslabší činidlo lučebné, voda, porušuje a umrtvuje ji, o kyselinách a zásadách ani nemluvíc. Možno tedy prozkoumati pouze složení hmoty umrtvené.“ (F. Mareš, Umělá živá hmota? Živa 1893.)

Není zcela jisto, praví týž spisovatel dále, co jest hmotnou podstatou živé hmoty. Obyčejně se za to má, že bílkovina.

„Ústrojné látky nevyskytujou se v přírodě mimo živá těla nikde, jsou skutečně ve svém povstání na život vázány. S počátku domýšleli se tedy, že vůbec ani jinak povstati nemohou, než působením životní síly, a že jest vůbec nemožno kteroukoliv z nich uměle z mineralných prvků působením obecné fysické energie sestrojiti.“ Avšak od r. 1828., kdy „podařilo se Wöhlerovi sestrojiti první ústrojnou látku, byť i velmi jednoduchý amid, močovinu, z mineralných prvkův“, od té doby „dílo života paděláno všemi směry.“

Velice ukvapený jest však jásot, že tím dána v přírodě neb u člověka také možnost, život sestrojiti. Nikoli. Každý takový padělek živé hmoty jest sám v sobě mrtvý a směřuje sám ze sebe ne k udržení sebe, nýbrž k rozkladu. „Mezi sestrojením mrtvé bílkoviny a sestrojením bílkoviny živé jest daleký krok. Mezi oběma jest právě hranice dělící život a smrt; a na té hranici spočívá právě záhada života .... Přistoupíme-li k názoru, že bílkovina sama jediná jest skutečnou živou hmotou, musíme vyznati, co vyznávají všichni, že živá bílkovina, přes stejné elementarné složení, jest u vnitřní stavbě něco zcela jiného, než lučebným rozborem nalezená a prozkoumaná bílkovina mrtvá; tato hromada ssutin, ona nádherná stavba.“

Chemicky „má bílkovina za živa jinou stavbu než po smrti.“ Fysiologicky „jeví živá bílkovina zcela určitý a stálý vnitřní lučebný děj, . . . velikou citlivost na vnější fysické vlivy, jež v ní působí ihned rozklad . . . živá bílkovina má zkrátka vlastnosti života, jichž mrtvá bílkovina nemá.“

„Tyto vlastnosti zakládají se na vnitřním uspořádání atomů v molekule živé bílkoviny . . . Jaké to vnitřní velmi vratké uspořádání atomů v živé molekule, není známo . . . Jest člověku možno poznati rozdíl v polohách atomů v molekule živé a v molekule mrtvé . . . Mezi živou a mrtvou hmotou není v této příčině [co do elementův a fysické energie] žádného fysicko-chemického rozdílu: jedna hmota, jedna energie. Proto se musí připustiti možnost umělého sestrojení živé hmoty, která majíc totéž vnitřní složení jako přirozená živá hmota jevila by též stejné vlastnosti . . .“

„Avšak zázrak, ano pravím zázrak života by tím překonán nebyl. Tyto všechny vlastnosti umělé živé hmoty jsou vedlejší a druhotné. Scházela by jí základná a podstatná vlastnost života: schopnost assimilační . . . V assimilační schopnosti spočívá vlastní podstata, takřka zázrak života, uměle člověkem nenapodobitelný. Assimilační schopnost není totiž podstaty fysicko-chemické a není tedy přístupna fysicko-chemickému poznání. Není podstaty fysicko-chemické proto, že jí podobné v mrtvé přírodě není, nemá žádného fysicko-chemického dokladu. Žádná mrtvá hmota neroste a nerozmnožuje se přibíráním, proměňováním a assimilací cizích látek z okolí. To jest význačnou vlastností jen živé hmoty. Jen živé tělo jí a dle toho se pozná.“ Jediný protidoklad, v němžto prý se jeví podobná činnost assimilační, totiž vzrůst krystalu, jest nesprávný; neboť i tam jest iuxtaposice molekulí, kdežto vzrůst živé hmoty jest intussuscepcí.

„Člověk snad bude moci někdy živou hmotu padělati; ale základnou vlastnost života nemůže jí dáti. K tomu prostředky fysicko-chemické nedostačujou. A „říci jí: vzrůstej a množ se, k tomu člověk nemá moci.“

Možna jest námitka, že živá hmota umělá právě tím, když bude míti totéž složení, jako přirozená, bude míti také už vědomí a schopnost assimilační, t. j. že vědomí a schopnost assimilační jsou jen fysicko-chemickou funkcí zvláštního sestrojení hmoty. Avšak „to jest pouhé obcházení záhady“; to není „stanovisko fysické, ježto ho zde vůbec není.“

Ve větách těchto, které z pojednání jmenovaného českého fysiologa vybrány tak, aby vynecháním přírodovědných podrobností ani souvislost ani smysl původní nebyl porušen, jeví se peremptorický úsudek přírodovědce o poměru přírodovědy a života, a to nejen, jak jej nynější stupeň bádání stanoví, nýbrž jaký sám o sobě jest, byl a bude. Snad tím dáno jakési zadostučinění starším badatelům, kteří před tajem života se zastavujíce stanovili t. ř. „životní sílu“, sílu to ovšem tajnou, a byli a jsou proto na posměch vydáváni novějšími vědci, kteří se domnívají býti ve znalosti života mnohem dále. Zde ovšem nejde o přírodovědnou stránku otázky té, nýbrž o náboženskou, t. j. o transcendentního původce života.

Budiž hned napřed připomenuto, že ani takto by otázka tato neměla pro nás zásadní důležitosti, kdyby protivníci theismu jí nenadužívali proti theismu, proti kterému ona nikterak čeliti nemůže, ať se k ní konečně odpoví jakkoliv. Ať si totiž pochází život přímo ze zvláštní činnosti božské aneb ať jest jenom vyšším projevem zákonů hmotě též udělených, sám ze sebe nikdy není a nepovstal, jelikož hmota sama ze sebe nemohla vzniknouti a tím méně její zákony a činnost, ani nižší ani vyšší. Zájem náš na tomto předmětě jest opět jen obranný, abychom totiž ukázali, jak plané jsou důvody, kterými se i tu proti theismu bojuje. Neodborníku je takořka nemožno dopíditi se tu pravdy, pravdy totiž, kterou by přírodověda s dobrým svědomím směla za jistou prohlásiti. V našem případě na př. vzbudilo umělé sestrojení organické hmoty u chemika Berthelota přesvědčení, že „navždy padla přehrada mezi chemií organickou a neorganickou“. Positivista filosof a dějepisec Taine už toho odtud věděl víc: „to, vece, co nazýváme životem, jest vyšší lučební činností prvků

lučebně mnohem složitějších“. Fama crescit eundo, pověst roste v ohromné balvany, jakmile se jí zmocní širší vrstvy učenců, zvláště z jiných oborů, které zajímají i širší vrstvy obecenstva. Změní se slovíčko, z pochybnosti nebo přání se udělá jistota, z domněnky zákon, a je to. Nyní si k tomu přimyslete, že se na př. některých takových učencích píše jako o mužích nejpřísnější exaktnosti, a máte snadné vysvětlení, proč se atheismus s materialismem tak ujímá; rozumu na to není mnoho potřeba, moralka je velmi jednoduchá a pohodlná — ký div, že položky takovéto vědy, s tolikým úsilím popularisované, přicházejí jako na zavolanou.

Dějiny nauky o praplození byly by velmi zajímavé. Co naivní mythologie a neznalost přírody vybájila, to bylo i exaktní přírodovědě moderní dosti dobré, jelikož mohlo posloužiti proti theismu. Zajímavo předně jest, jakých pádných a takořka očitých důkazů bylo potřeba, aby domněnka ta, již předem pravdě nepodobná, byla vyvrácena; poučky daleko vážnější a prospěšnější bývají často přijímány a zamítány velice zlehka. Zajímavo dále jest, jak šetrně se o těch absurditách nauky o praplození mluví; proti theismu mizí i obyčejná slušnost. A nejzajímavější jest, že přese všechny věru exaktní protidůkazy nauka o praplození mezi pěstiteli přírodopisu přece — panuje. Tu se mimovolně tážete: co tu vlastně rozhoduje? Ratio či voluntas — důvody či justament?

Věc se má takto. Přírodověda ukazuje, že život pozemský má svůj začátek, že tu nebyl vždycky. Jedna z dob geologických zove se azoickou, bezživotnou. Chtěli ji sice nazvati eozoickou, dobou raného života, našedše t. ř. Eozoon Canadense, asi stopu široké a půl stopy tlusté kusy, které prý vyplnily komory obrovských foraminifer, tedy zašlých živoků (v Kanadě, Skotsku a v Čechách). I kdyby konečně tento nález byl splnil naděje veň skládané, doba azoická byla by se tím jen posunula, nikoliv se světa zprovodila. Ale nestalo se ani to: milé Eozoon je přece jen azoon, jest nerost, totiž vápenec (Möbius).

První živokové nevykazují žádných rodičů přírodovědě naší, která se někdy také řídí zásadou: co není v aktech, není vůbec. Nastává tedy otázka, zdali jaké měli. My jsme přesvědčeni, že všecko, tedy i živé bytosti měly původ svůj ve tvůrčí činnosti Boží. Jak, toho ovšem nevíme. Písmo, jak jsme viděli, mluví tu zcela povšechně a neurčitě. Mnozí přírodozpytci, chtějíce ostati na půdě sobě příslušné, t. j. exaktní, o začátku vůbec nemluví, neb aspoň vyznávají, že zde začíná půda, jim úplně neznámá a neschůdná.

Ale skromnost není každému dána — nejméně pak těm, kteří nejméně vědí. A když je tu jen alternativa — Virchow tak

ujišťuje — mezi zvláštním stvořitelem a praplozením, tedy se ovšem jistá věda vždycky nakloní k druhé části její. Theofobie jest velice osudná nemoc, anať zaslepuje člověka i sebe bystřejšího, a je tím nebezpečnější, že si jí člověk nechce býti vědom.

Měl-li život pozemský svůj počátek v čase a nebyl-li způsoben zvláštní činností božskou, tedy vznikl samovolným plozením, praplozením, t. j. povstal bez rodičů, sám sebou z mrtvé hmoty, nějak zvláštně jemně smíchané. Jest zajisté uznáno, že výkony mechanické nezávisejí pouze na velikosti hmoty, nýbrž také na skupině jejích částí. Představme si hmotu, rozdrobenou až do částí co nejmenších, a částice ty v nějaké zvláštní skupině, tu je zcela dobře možno, že se tu mechanické a chemické vlastnosti těles projeví zcela novým způsobem, více immanentním, na atomy a molekule více připoutaným, a to by byl život. Jelikož nyní živoucí bytosti takto nevznikají, nýbrž jen plozením, tedy se onen vznik z pouhé hmoty zove také plozením, ale v nevlastním významu (plození bezmatečné, generatio aequivoca, totiž plození se stejným názvem, ale různým významem); též se zove generatio spontanea neb autogonie (samovolné plození), originaria (původní, pra-plození), heterogenie (jinorodé plození), agenesie (bezplození), a pod.

Obrazivost nezkoumá dopodrobna věcných příčin, nýbrž podle povrchu a zdání sestrojuje si příčiny sama; čím jsou bližší, tím jsou vítanější. Země plodí byliny a hemží se všelijakou drobotinou, o níž nesnadno říci, kde se vzala; což tu snadnějšího než úsudek, že to vše povstalo z lůna země?

Jakožto přírodopisná domněnka byla nauka o praplození společna Aristotelovi s mnohými učenci patristickými i scholastickými. Obmezována tuto na živočichy nižší, na př. plazy a drobnou havěď. Původem jejich byla plodivost země a vliv slunce na ni. U křesťanů tím ovšem Tvůrce nepopírán, neboť co země měla, měla od něho: síly přírodní, vliv světla jen od něho právě tak zařízen, aby símě života, do hmoty vložené, svými dobami vyklíčilo. Až dosud jsou i nejpravověrnější křesťané přesvědčeni, že někteří hmyzové, zvláště když se náhle ve velkém množství objevují, vznikli „sami od sebe“, z podkladu, na kterém se vyskytují. Ve škole, a to již moderní, tedy pokročilé, nám vyprávěno zcela vážně, že červi v sýře se rodí z drobtů másla, v sýře pozůstalých; zárodků není pozorovati, nádoba je dobře uzavřena, tedy není jinak možno.

Naivnosti takové, kteréž ostatně i vědu dlouho ovládaly, zničila nová doba vědy, ale táž doba vynesla také na světlo tak hanebné stránky ve vzdělanosti lidské, že stydno o nich mluviti. Již v 17. stol. a odtud dále bádáno pilně o záhadě organismů (Harvey, Redi, Spallanzani atd.) a čím dále tím více se potvrzovala věta: omne vivum ex vivo, omne vivum ex semine, omne

vivum ex ovo — veškeren život jest jen ze života, ze semene neb vajíčka, — bezmatečného plození není. R. 1858. konečně Pasteur zjistil, že veškery pokusy ve prospěch praplození byly vadné, jelikož ovzduší naplněno jest organickými zárodky, které třeba napřed odstraniti, má-li dojíti ke skutečnému bezmatečnému vzniku živoků. Když pak byly buď horkem neb kyselinami a pod. odstraněny, nezpozorováno ani za léta pražádných organismů na tělesech, která jinak jsouce vzduchu obyčejnému přístupna, za den za dva byla jich plna. Zkoušky Kochovy a Tyndallovy, jenž netají se svým směrem materialistickým, výsledky ty jen potvrdily; Tyndall sám nucen jest vyznati, že experimentalní vědění nemá výsledku lépe zjištěného než je tento. Fysiologická formule Virchowem pro zákon tento stanovená, že totiž „omnis cellulla ex cellula“, že každá buňka pochází opět jen z buňky, tedy z organismu, nepřipouští rozumného odporu.

Rozbor živé látky ukazuje, že to, co experiment prokázal býti neskutečným, jest přímo nemožným. Protoplasma a sarkoda jsou pračástky organismu rostlinného a živočišného. Každá taková částice jeví se již jako spracovaná součástka organismu, v níž atomy a molekule hmotné ne tak podle své přirozené povahy, jako spíše nějakým jiným principem skupeny. Přirozenou snahou jejich jest sice pohyb, přitažlivost a odpudivost, ale takovým pohybem se organismus spíše ruší než sestrojuje. Život ústrojný je také pohybem, ale zcela jiným, než jest pohyb mechanický, pohyb to přímočárný nebo vlnitý nebo kruhový. K mechanickým a chemickým silám, přitažlivosti, teplotě a příbuznosti prvků potřebí ještě čtvrté síly, aby ty tři předešlé „sorganisovala“ a provedla jimi opak toho, co by z nich povstalo, kdyby byly samy sobě zůstaveny. Kyslík na př. s uhlíkem a vodíkem se slučuje v přírodě neústrojné, v rostlině však bývá z vody a kyseliny uhličité vylučován.

Když tedy všechny možné instance, experiment, rozbor i dějinná zkušenost praplození odmítly, očekával by každý, že přízrak ten z přírodovědy také zmizí. Ale chyba lávky! Ač je nám o vzniku organismů leccos nejasno, tolik můžeme s určitostí říci, že se bez pomoci zevnějších, nadpřirozených mocí státi mohl a musel — míní Büchner. Hlavní důraz ovšem spočívá na tom „musel“, neboť jsme tu na půdě exaktní, nikoliv apriorní! O našich českých pisatelích toho druhu lépe pomlčeti.

O těch šlechetných námahách materialistů píše Duilhé de St. Projet ve své Apologii: ‚Bylo by lze napsati celou knihu plnou napínavé zajímavosti, s nápisem: „Jak materialista hledá přirozený přechod od anorganismů k organismům“. Žádná Odyssea nebyla by bohatší všelijakými obraty osudu... Básnickou episodu by dala zpráva o záblesku životních červánků v Kanadě, o Eozoon Canadense s jeho pěkným jménem a pochybeným po-

voláním... O komiku by se postaral Bathybius Haeckelii, kterého Huxley vynesl z hlubin okeanu, universalní to embryo, jež si na dně mořském samo dává svoji jsoucnost, hranici mezi životem a smrtí mužně překročujíc...‘

Häckel jest nejvytrvalejší obhájce praplození. Aby je proti nezvratným důkazům přece nějak udržel, vynalezl, jak o něm dí jmenovaný Duilhé, ne sice nové odvětví bádání, ale nový slovník. Vedle moner, micell, protobiův atd., jež se ukázaly (Nägeli) vesměs jakožto vyšší již organismy, a nikoliv jako praorganismy, valí se u Häckela neologismy a graecismy prý jako lavina maccaronismů v Molièreově Lékaři: archigonie, autogonie, fylogonie, plasmagonie; archiplasson, bioplasson; monerula, cytula, morula, planula, plastula, gastrula, ascula et cetera — to všechno slyšíme, pořád však ještě nevidíme a neslyšíme, jak a kdy se hmota skupila v prvou ústrojnou buňku.

Bathybius tu pomohl (1868), a nemohl zajisté dostati zasloužilejšího jména než Häckelovo. Po jedenácti letech však sám objevitel Huxley pronáší ne bez komické truchlivosti nade hrobem té „hluboko žijící“ bytosti pohřební řeč, a to na schůzi britských přírodozpytců v Sheffieldě: „domníval jsem se, že mně můj mladý přítel [bathybius totiž] bude ke cti. S politováním se však přiznávám: co jeho prvý věk sliboval, tomu on později naprosto nedostál.“ Bathybius totiž není než nerost, vápenitý hlen, který vyměšují houby a některá zvířata, podrážděna jsouce na př. rybářským hákem a takto ovšem nemůže býti nazýván „nejznamenitější monerou, nadanou všemi vlastnostmi živoka“ ani „sloupem moderní nauky o vývoji.“

Každý vývoj života předpokládá nezbytně už nějaký život. Pouhá hmota svými silami ho nesestrojí ani nesestrojila. Živá hmota zajisté chová se namnoze právě naopak nežli mrtvá; fysikalno-chemické agentie, sobě samým ponechány, vedou k rozkladu a smrti, nikdy k životu.

A to platí vždycky stejně, ve starších dobách, v pravěku jako nyní. Podivná věc. V pravěku prý milá příroda byla plodnější, podmínky tvůrčí činnosti její příznivější. A přece se nám dříve pravilo, že všechno je ve stálém rozvoji; tedy by i země měla nyní býti na vyšším stupni plodivosti. Snad tomu také skutečně tak jest. Ať konečně je tak či onak, povstal-li nejnižší organismus přímo ze hmoty a z něho pak organismy vyšší, tedy by až dosud měl vládnouti týž postup, a vyšší živočichové měli by vznikati z nižších, a ne ze stejných. Nač pak zaváděti dvojí princip v plození? Je to zase jedna z četných slabých stránek monismu s tou jeho domnělou jednolitostí a důsledností. Takto chce odstraniti Boha, aby zjednal vládu jednotnému názoru a zákonu příčinnosti; to se mu arciť u některých lidí daří, protože

Boha nelze demonstrovati v laboratoři. Uvnitř jednotného názoru jeho však naskytují se mu patrné nesrovnalosti, které se z jednoty jeho vymykají, a tu je buďto klidně zastrčí neb ignoruje.

Práce prapřírody, když robila prvý organismus, byla přezázračná, aspoň dle Häckela, který nám dává nahlédnouti do tajemné té dílny. Plastidul, buňková to molekule, má nepovědomou paměť a podle ní řadí se po periodickém vlnitém pohybu k jiným, a pak to jde dále; takto máme vysvětlení života v epigenesi, pangenesi a panperigenesi — samých to pěkných slovech. Odkud se vzal plastidul, ovšem již organický, odkud nastal ten divotvorný pohyb, o tom a o jiných rozhodujících věcech nedostáváme žádné odpovědi.

Všechny vytáčky jsou marny. Anorganismy se sice stávají organismy ale jenom skrze organismy, nikdy samy sebou. A kdo myslí, že praplození třeba připustiti jakožto skutečnost, vyplývající ze zákona zachování hmoty a síly, aniž ho lze dokázati zkouškou, ten zajisté nemá na svou exaktnost právě proč býti pyšný, nalézaje se právě jako my v — metafysice, jenom že tentokrát zcela libovolné.

Häckel za svým záměrem zašel tak daleko, že i obecnou nauku o buňce a protoplasmatu jakožto spletitých útvarech ústrojných hleděl zfalšovati, aby vznik jejich ze hmoty připadal snadnějším. I zde, jako jinde, usvědčen experimentem z klamu a podvodu, ku kterému se sám přiznal, omlouvaje jej dobrým úmyslem, ba dokázáno konečně, že každá ústrojná podstata sestává ze spirofibrillů, dutých to nitek, naplněných zrnitým plasmatem, a že ani ne buňka, nýbrž tyto spirofibrilly jsou morfologickou jednotkou (Fayod). Čím dále tím více se tedy stává i pouhým experimentem zřejmo, že život zasahuje do vniterné podstaty hmotné, nejsa pouhým zjevem hmotnosti a sil jejích.

Nastává tedy další otázka: kterak vysvětliti jinak původ života? Důvody předešlé vyvracejí nejen samoplození, nýbrž nemálo svědčí také proti domněnce dříve připuštěné, že fysikalnochemické síly pozemské mohly život provésti, jsouce k tomu od původce svého zařízeny. Neboť pak bychom byli nuceni připustiti pro začátek života jakousi výjimku při zákonech hmoty, totiž tu, že tehda měla hmota vyšší moc, než nyní. To však se nezdá býti přiměřeno povaze sil přírodních ani důslednému myšlení. Sv. Tomáš Aqu. nemoha ovšem při tehdejších zkušenostech přírodních nauky o praplození vyvrátiti, praví přece zcela rozhodně, že co se přirozeně rodí ze semene, nemůže se přirozeně zroditi bez semene. A když hledáme podle slov téhož učence na počátku věcí nikoli zázraku, nýbrž co přirozenost věcí do sebe má, tedy budeme také náchylnější, původ života hledati jinou cestou, nežli

v samostatné působnosti hmotných sil, byť i od Boha pro počátek vštípené; budeme totiž hledati původ jaksi přirozenější.

Ohlížeti se po jiných světech (panspermie), odkudž by zárodky života na naši zemi byly přiletěly (Thomson, Helmholtz, Hunt a. j.), je nevděčno a zbytečno. Čím více se přesvědčujeme, že tělesa světová jsou asi podobně složena, jako naše země, tím méně bychom si takovým vysvětlením pomohli. Vrátila by se zajisté otázka, kterak tam život povstal. Avšak ani sám v sobě není přechod takový možný. Tělesa, která k nám ze světových končin zalétají, mají příliš vysokou teplotu a probíhají prostorami vzduchu prázdnými, tak že by horkem, a když ne horkem, tedy jistě vysušením (Nägeli) ústrojné zárodky na nich a v nich byly učiněny neschopnými života a plození. Že se na povětroních ústrojné látky nacházejí, jest jisto; r. 1889. na př. nalezeno na meteoritu, spadlém v jižním Rusku, 4·72% ústrojné podstaty. Vydobytá odtud pryskyřičná hmota podobala se pryskyřici, kterou Meunier objevil na zemi po blesku. Tyto zjevy jsou sice zajímavy a důležity pro naše vědomosti o vzájemných poměrech těles nebeských a o původu meteoritův, o vzniku života nepovědí nám však pranic. Že ostatně ne všecko, co se na meteoritech vydávalo za organismy (Hahn, Weinland), je skutečně organické, dokázal C. Vogt (Les prétendus Organismes des Météorites 1882).

Po nezdaru všech materialistických pokusův o vysvětlení života a původu jeho jest nejlépe utéci se zase do věčnosti, jak atheisté činí při otázce o původu světa vůbec. A Preyer to učinil, a učinil to s takovým sebevědomím, že svoji nauku o věčném životě postavil hned vedle dvou zásadních vět o zachování hmoty a síly jakožto větu třetí. Jeho pak následovali jiní; též u nás ta ohromná vymoženost nové vědy za jistou vyhlášena.

Podle toho si Preyer představuje život jako nějaký světový živel, na př. jako ether, když jej staví úplně do téže řady, jako hmotu a energii. O těchto je známo, že jsou podstatně všude stejné, a všechna různost jest jen obměna. Avšak život je přece individuelní, jedinečný, a ten ovšem není od věčnosti. Život zdejší jest jakýsi pohyb a vývoj; pohyb a vývoj od věčnosti bez začátku příčinného je však nesmysl. Co se vyvíjí od věčnosti samo sebou, má již také od věčnosti po vývoji. Věčný organismus by byl už od věčnosti odumřel, živá příroda by dny života svého byla již od věčnosti vyplnila, a nyní by života vůbec nebylo.

Ani periody života od věčnosti nejsou takto možny, jest-li to tentýž život, sám sebou existující. Neboť všechny stupně, všechny fase, všechna období, jsou-li od věčnosti samy sebou, jsou dávno, od věčnosti, už dovršena. Neboť všecko jest nutné a vše, cokoli jest možno, jest od věčnosti najednou, jest-li to samo ze sebe a není-li nikoho, kdo by životu dal vznik a řídil

jeho doby a pochody. Není-li počátku příčinného, není vývoje, není stupňův ani period — život jest pak od věčnosti tím, čím státi se teprve má. A protože tu každý život jedinečný vede ke smrti, a vede k ní i periodický, byl by život od věčnosti — smrtí. Onen český spisovatel, který našemu obecenstvu nevěreckými naukami posluhuje a jemu také rozličné ty materialistické „věčnosti“ předkládá, nemá sám ponětí o věčnosti, když myslí, že se v ní začátky života a period jeho ztratí. Či snad byl také při tom, jak tomu lodníkovi kdosi uřízl v moři konec lana, tak že se ho nemohl dotáhnouti? Toť by byl právě exaktní doklad jeho výpočtů.

Preyer počítá takto. Světová hmota *(M)* jest buď živá *(Mz)* neb neživá *(Mn)*. Součet obojí *(C)* je stálý; tedy $C = Mz + Mn$. Ale nejen ten součet, nýbrž i každý ze sčítanců je stálý, t. j. kdykoli neživá hmota přejde v živou, vždy také naopak přejde právě tolik živé v neživou. (Srv. o tom Philosophisches Jahrbuch 1891, str. 260. a Naturwissenschaftliche Wochenschrift 1891, seš. 15.)

„Zákona“ takového ovšem kontrollovati nelze; jestiť velmi chytře sestaven. „Množství živoucího protoplasmatu ve světě jest nezměnné.“ Nechybí nic jiného, než aby někdo dobře spočítal, kolik úmrtí a oživení se na světě stane. Zákony o zachování hmoty a energie se potvrzují naší zkušeností, jakkoli drobnou. Tenhle „zákon“ však jest ve zkušenosti neplatný. Zavřeme nějakého živočicha *(Mz)*, jenž se má vyvinouti, se zásobou potravy *(Mn)* do přiměřené schránky, tedy zajisté *Mz* poroste, *Mn* bude ubývati. A má-li snad náhrada za zhynulý život povstati na jiném místě země nebo světa, pak by tu bylo potřebí nějakého vzájemného vztahu a spojení. A to vše snad činí hmota?

Mathematicky dokázal Gravelius, že stálý poměr *(K)* mezi látkou ústrojnou a neústrojnou ($K = \frac{Mz}{Mn}$) může býti jen tehda, když obě budou $= O$. Nascitur ridiculus mus. Dle Preyera však mají čítatel a jmenovatel se tak vyrovnávati, že když jednoho ubude, druhého přibude a naopak! O výpočtě Graveliově se exaktní a pravdymilovní hlasatelé věčného života už nezmiňují.

Konečně pak se Preyer se svým novým zákonem schovává za ony dva, že prý všechny spolu souvisejí. Předně však hmota a život není totéž, zákon o zachování energie nepraví přímo o životě pranic, neboť život nesouvisí nutně se žádnou podstatnou vlastností hmoty, tak jako na př. energie s přitažlivostí. Život jest ještě mnohem nahodilejší nežli hmota a síla její, jak každý den ukazuje. Není tedy potřeba žádné síly, která by život zničila, dostačí, když se podmínky života svým během náhle nebo pomálu pokazí; život, na nich závislý, hyne, a hyne bez náhrady. Jako byla doba, kdy život nebyl možný a ovšem ani nebyl skutečný, tak také nastane doba, kdy nebude přírodně možný ani skutečný. Preyer se bojí, že kdyby *Mz* nebylo stálé a stejné, že by do nekonečna buď rostlo nebo klesalo. Růsti do nekonečna je samo v sobě materialistický nesmysl, při životě pak ještě větší. Obě veličiny *Mz* i *Mn* jsou nahodilé, prvá však nejen ve své existenci, nýbrž i ve své velikosti, kdežto massa hmoty ostává stejná. Protož i poměr obou za nynějších okolností je sice kolísavý, podle změn v živoucích bytostech, ale v nejširších obrysech celkem stejný, protože není velikých převratů v podmínkách života. Ty však už bývaly a bezpochyby též nastanou. O věčnosti organismu věda neví nic a nemůže jí ani potřebovati; ostává i dále skromně při své době azoické.

Výsledek se tedy se všech stran hlásí jeden: exaktní věda o původu života nemůže tvrditi nic důvodného. Pro ni jest život tajemstvím jednak jakožto přítomný úkaz přírodní, jednak jakožto dějinná událost.

Co se prvého týká, může a má věda zkoumati projevy a podmínky života a odtud souditi o podstatě jeho. Hranic jí tu nemůže nikdo určovati, jestliže se prokáže správnými důvody. Tajemství takových má přírodověda více, a jest jejím stálým úsilím, vniknouti do nich co nejhlouběji. Čím je lépe poznává, tím lépe také odděluje možné od nemožného. Galvanický proud nejen v účincích pozoruje, nýbrž jej i sestrojuje; proto však není ona původkyní sil těch a nedovede jich do činnosti uvésti leč na daném základě.

Život je taktéž tajemství přírodní, ale vyššího stupně, jsouc podstatně různo ode všech sil, které hmotě náležejí. Přírodověda úkazu toho nedovede ani vysvětliti ani sestrojiti, leč opět na daném základě, t. j. ze života předchozího. Zdali se odhodlá, přisuzovati život t. ř. „životní síle“, zvláštnímu to principu, jenž dělí život od neživota, aneb odmítne-li tuto sílu jako metafysický výmysl scholastiky, a nazve to jinak, je docela stejno; dosti jest, že nezbytně uznává v živých bytostech jisté „cosi“, co je činí živými, organickými, čeho ona blíže nezná a samostatně z podmínek pouhé hmoty provésti nedovede.

Zásadní rozdíly mezi hmotou neživou a živou jeví se všude, ať k otázce přistoupíme se strany kterékoliv. U pouhé hmoty touha po klidu (padání, chemické vylučování a slučování), zmenšování teploty a energie (krystallisace) — u živé hmoty touha po pohybu, po zvýšení teploty a činnosti, pohyb vniterný, silám pouhé hmoty odporující. — U pouhé hmoty jsou pravidelné útvary zcela nahodile závislý právě jen na silách jednotlivých částí, krystaly na př. vynikají pouze přiřaďováním částí k částem dle jejich zvláštních sil, tedy části určují celek — u živé hmoty mají části pohyb účelný, směřující k pro-

vedení celku, stejné částice vykonávají dle potřeby a celkového rozvrhu různé práce (obrácené sazenice dostanou kořeny, kde bylo dříve listí), částice pracují o díle, jehož se samy nedočkají (zuby, rohy atd.), slovem celek tu určuje části. — Po třetí, nové útvary pouhé hmoty vznikají jen tím, že starší ze sebe právě tolik pozbudou, kolik nové obsahují, hmota ta sama sebou neroste ani nezaniká, mechanicky rozdělena ostává touže hmotou — živá hmota však se rozmnožuje plozením, při kterém starší útvar pozbývá jen něco málo ze své hmoty, nic však ze svého života, nový útvar pak samovolně roste a zaniká výměnou látek, ne pouze mechanicky, mechanicky pak byv rozdělen přestává býti, čím byl, jest-li úraz ten větší, než aby byl zahojen. Nebudiž přírodozpytcům opět vnucována zavržená životní síla, ale jisto jest, že působí v ústroji síla, která ostává při veškeré výměně látek a projevuje se, jak jsme viděli, účinky hmotě zhusta protivnými. Komu by se více líbila Haeckelova dušička, jež prý v každé molekuli žije a působí, tomu bude pak objasniti, kterak odtud vzniknou tak různé zjevy v říši bytostí neživých a živých, a kterak u živých vznikne ona celková jednota organismu. (Srv. Dressel, Der belebte und der unbelebte Stoff 1883.)

Tajemný základ života toho jest ovšem úplně připoután na tělesnost, pokud se právě týká jen toho života tělesného. Zmizí-li v těle podmínky života, mizí také životní síla a život. Není tedy pražádným důkazem proti nehmotné povaze života, že na př. i umrzlý život lze někdy opět probuditi (anabiosis). I toho se totiž Preyer chopil, aby svoje názory o životě jakožto výkonu pouhé hmoty upevnil. Mělo se také skutečně za to, že semínka velkým suchem neb živočichové velkým mrazem umrtvení opět mohou obživnouti; fysiolog Pflüger mluví o zdánlivé smrti zvířat a o semenech, která přes 1000 let podržela klíčivost (obilí z egyptských pyramid prý ještě vzklíčilo). Avšak zkoušky Kochsovy, Münsterovy, Körnickeovy, Wittmackovy dokazují něco jiného. Dle nich ani zvířata ani rostliny nemohou upadnouti do vlastní zdánlivé smrti. Semínka mohou býti uvedena bez úplného umrtvení ve stav, kde nelze zpozorovati ani nejmenšího pohybu životního, totiž výměny látkové; v tom stavu zdá se, že mohou déle setrvati a vhodnými prostředky opět ke klíčení přivedena býti. Prodavači semen však tvrdí, že celkem po 10 letech semena pozbývají klíčivosti. Umrzlá zvířata k životu probuditi, nepodařilo se Kochsovi ani jednou. Naprosté anabiose tedy není; a kde jest obživení možno, tam pozůstává pouze v návratu pravidelných podmínek tělesných, aby život se mohl opět osvědčiti, nikoli však v udělení života. —

K té odpovědi, čím život není a čím asi jest, řadí se sama sebou odpověď k otázce: odkud život nepovstal a odkud asi povstal? O tuto nám konečně po přednosti běží. Mnozí ze zjevu života sestrojují zvláštní důkaz jsoucnosti Boží, jiní aspoň jedno stadium kosmologického důkazu. Nedávno Francouz Courbet (Revue du monde cathol. 1893) probral poměr vědy k Bohu tím směrem, že se stanoviska exaktní vědy provedl důkaz jsoucnosti Boží dvojdílně: z utvoření všehomíra a z původu života. Jistotně se zjevem života důkazy jsoucnosti Boží znamenitě objasňují a doplňují. Život přírodní jest pohyb, velmi jemný a tajemný. Jestliže veškeren pohyb předpokládá hýbatele, tím zřejměji předpokládá jej tento pohyb. Avšak jako tamto, tak i zde jest pohybem světovým dána důležitá vlastnost prvého hýbatele: tam totiž věčná nehybnost a nezměnnost — zde věčný život.

To zdá se býti pravý opak: život a nehybnost! Předně však život ústrojný je počátek života vůbec, a ani ten není pohybem pouze mechanickým, nýbrž jaksi vniterným. Dále život ústrojný je stálá změna, stálé proudění, jsa vázán úplně hmotou a probíhaje v jednotkách časových. Soudíme-li však ze života přírodního o živém Bohu, nemůžeme těchto přírodních vlastností přenášeti na Boha, neboť pak bychom byli nuceni tázati se dále: odkud tento život?, a tak do nesmyslného nekonečna. Protož stanovíme život Boží prostým těchto nedostatků: není v něm ani tělesnosti ani času. Představme si jediný okamžik beztělesného života jakoby na vždycky zastavený, t. j. stále jsoucí, máme slabý odstín věčného života bez pohybu.

Tato věčně živá, nestárnoucí a neumírající příčina dala všemu život. Opět nevíme a sotva tu zvíme, jak se to stalo, ale nemůžeme neuznati, že se to stalo. Písmo se posmívá modlám, že ústa mají a nemluví, oči mají a nevidí, uši mají a neslyší (Žalm 134, 16. 17.), slovem že jsou mrtvé, kdežto Bůh náš jest Bůh živý, maje důvod života sám v sobě a jiným života poskytuje. Je to jediné útočiště rozumu, který hledá poslední důvod života. „Kde a v jaké podobě se život poprvé na zemi ukázal, kdož to kdy poví?“, táže se zoufale Du Bois-Reymond. Záhada ta ostane asi záhadou, že by však přírodovědě na ní mnoho záleželo, nelze říci. Rozumovému úsudku pak stačí, že nepovstal sám sebou, nýbrž byl vštípen dárcem života. —

Nešlo zde tak o nový důkaz jsoucnosti Boží, jako spíše o vyvrácení jedné pevnůstky, která se proti křesťanskému názoru výbojně postavila. Kosmologické důkazy naše tím jen upevněny.

Tvary života.

Nynější květena obsahuje prý asi 220000 druhů, zvířena pak asi 250000 druhů. Jaká to ohromná rozmanitost útvarů! A ve všech jest nějaká jiskra toho, co životem zoveme, ve všech

jsou stopy toho, čím se život jeví. Rozmanitost ta nerozprostírá se však jako na rovině, tak že by živé útvary byly sobě celkem rovny a jenom nějakými nedůležitými znaky se vespolek lišily, nýbrž mnohotvárnost ta rozprostírá se do šířky a sahá i do výšky, t. j. nalézáme mezi živoky předně mnoho různých stupňů, a na těchto přečetných stupních jakousi větší podobnost mezi několika skupinami, a uprostřed nich ještě větší podobnost mezi jedinci. Jest jakási přirozená soustavnost v říši života. Soustavy umělé zakládají se na ní, ale dosud jí žádná zúplna nevystihla. Je to tím, že příroda ve své neobsáhlé rozmanitosti „nečiní skoků", nemá odstavcův určitě ohraničených, nýbrž ponenáhlými změnami řadí tvar ke tvaru, tak že někdy může vzejíti pochybnost, ku které skupině který tvar náleží.

Pojem druhu (species) není zcela přesně vymezený, ale zde nám oň ani nejde. Čítáme-li pouze k jednomu druhu na př. zvířata, která mají společný původ, jsou vespolek plodna a mezi sebou dědí podobnost, tedy jest oněmi číslicemi dosti zřetelně vyslovena ohromná a nápadná rozmanitost živoucích bytostí, která se ve skutečnosti stupňuje ještě tím, že ani jedinci téhož druhu nejsou si zcela stejni.

Rozdíly mezi živoucími bytostmi jsou tedy větší nebo menší, a na tom zakládá přírodověda svoje třídění v typy, třídy, řády atd. Apologie se tyto věci vlastně netýkají, leč že v té lepotvárné rozmanitosti přírody spatřuje nový doklad velikoleposti a bohatství toho, jenž to vše učinil. Že to Bůh učinil, toho máme zcela jistý důkaz. Předně není z ničeho nikdy nic, a tedy ani žádná rozmanitost. Dále není rozmanitostí přírodní nikterak veškera možnost vyčerpána, a stupně, které v živoucích bytostech spatřujeme, nejsou nikterak samy ze sebe nutné neb náhodou vysvětlitelné; nezbytně tedy byl někdo, kdo právě tyto tvary věcí vymyslil a vybral a učinil — tedy vševědoucí, svobodný a všemocný Bůh. Tím však ještě není řečeno, kterak rozmanitost ona povstala, zdali bezprostředně tvůrčí činností božskou, či prostředkem sil přírodních, vložených do jednoho nebo více praživoků.

Rozmanitost ona zajisté namítá dvojí možnou myšlenku. Pohlížíme-li na ně, pokud jsou různé, nenapadne zajisté nikomu, uváděti na př. kapra a tygra v nějakou příbuznost. Tomuto názoru tedy jeví se v živém světě jisté ostře vytčené třídy, které však s jinými sousedí a nejsou od nich nejenom nepřestupně, nýbrž mnohdy ani znatelně odděleny; toto pak je tím, že uprostřed nich jedinci se ve vlastnostech více méně důležitých od sebe liší, tak že v něčem blíží se třídě té, v něčem zase třídě jiné, a takto třída v třídu se zdá přecházeti. Možno však také položiti důraz na toto „přecházení", a tvary ty, které nyní spatřujeme položeny

na rozhraní různých tříd, pokládati za skutečné přechody mezi nimi.

Rozdíl obojího názoru je zřejmý. Obojí uznává těsnou souvislost v rozmanitosti tvarů životních, ale jeden tak, že ji přijímá za danou a hledí ji pouze vyzkoumati a idealně ve vědecké systematice sestrojiti, kdežto druhý stanoví souvislost realní, vzniklou teprve skutečným přecházením z třídy do třídy, po případě pokrokem od nižší k vyšší.

Heslem druhého názoru jest vývoj (evoluce), kteréžto tajemné slovo opanovalo nyní veškery úvahy o dějstvu přírodním i společenském. „Za těchto dnů všecko jest vývoj. Přiznávám se, že se mi z toho slova už dělá na nic. Jako se dříve říkalo osvícenost, potom vzdělání, tak jest nyní vývoj velikým čarodějným slovem." Tak praví G. Brandes o nynější belletrii, platí to však též o vědě.

Prameny víry nepraví o tom téměř nic, a i to, co praví, jest příliš nejasné a nejisté, než aby mohlo býti důkazným pramenem. Pozorování přírody a soustavné souvislosti v ní pudilo již ode dávna k domněnce, že bytosti přírodní nepostaveny ode Tvůrce hotovy na zemi tak, jak právě nyní jsou, nýbrž že jsou tu jakési samovolné pochody přírodní, kterými nejenom jednotliví živočichové, rodičům úplně stejní, vznikají, ale také různosti mezi nimi povstávají. U starších materialistů, u kterých lidé vyskakují z lůna matky země, jako na př. kuře z vejce, nepodivíme se pranic, když uslyšíme, že mladistvá země ve své síle zplodila bujné rostliny a živočichy, že však jich později nestačila živiti, že tedy ostaly jenom některé druhy, které se po něčem vyvinuly v užitečné neb silnější, a tak své živobytí obhájily (Lucretius). I křesťanským učencům zamlouval se lépe volnější výklad zprávy Mojžíšovy o stvoření, buďto že s Augustinem přijímali zárodky všech živých druhů, v zemi od Hospodina uložené a svou dobou dle vůle jeho vzrostlé, buďto že připouštěli i přeměnu a ústrojný vývoj z nižších stupňů k vyšším, jako scholastikové. Albert Veliký připouští přeměnu druhů rostlinných. Tomáš Aqu. praví, že zárodek lidský žije napřed život rostlinný, pak zvířecí a konečně teprve lidský, podle toho, jak tělesné ústrojí jest vyvinuto. Nauka scholastická o hmotnosti a tvárnosti jakožto složkách věcí nebyla vůbec pomyslu takového postupu nepřízniva; ačkoliv pojem druhu jim byl stálý, přece přechod nebyl nemožný, anať bytnost věci se mění s podstatnou tvárností. Ale ovšem nebyla to samovolná, bezpříčinná hra přírody, nýbrž jenom vzdálený, druhotný účinek tvořivé moci Boží.

V minulém a našem století se otázka o původu životních tvarův octla v popředí bádání přírodovědného. Buffon uznával ještě několik pratypů, z nichžto se ostatní tvary vy-

vinuly — degenerací. Naproti tomu Benoit de Maillet, vlastní prý zakladatel novější theorie descendenční, počal (1748) odvozovati vyšší organismy z nižších, a to pomocí zevnějších poměrů, zvláště změny živobytí. Lamarck propracoval nauku tu, pokud se týká zvířat, tím směrem, že dal dvěma praživočichům, nálevníku a červu, vzniknouti samovolně z anorganismu, a odtud všem živočichům se vyvinouti. Pomocí při tom bylo užívání neb zanedbávání údů, změna okolností a snaha životní síly po vyšším vývoji. Žirafě na př. prodlužoval se krk tím, že se vzpínala po listí vysokých stromů. Geoffroy Saint-Hilaire kladl hlavní důraz na změněné okolnosti životní v různých dobách paleontologických.

Na odporu znamenitých přírodozpytců, jakými byli Linné, Cuvier, Agassiz, Decandolle, Jussieu a j. roztříštila se prozatím snaha, zjednati názoru tomu vítězství. Ve Francii na př. až do nedávna převládala nauka o stálosti druhů. Není souvislé stupnice mezi tvary ústrojnými, nýbrž jsou jen více méně podobné oddíly ústrojného tvorstva, uprostřed nichž je sice souvislost a příbuznost, které však naproti jiným jsou samostatné obrazy tvůrčích ideí. Zkameněliny ústrojných bytostí a jakási postupnost jejich vznikla velikými převraty zemskými, které veškeren život zničily a novému tvorstvu místo upravily.

Naproti tomu však seznávali geologové a paleontologové (Lyell, Forbes, Göppert a j.), že převratů takových v dobách organismů nebylo, a že vrstvy zemské povstávaly znenáhla a celkem klidně, zavírajíce do sebe částky tehdejšího organického života. Následující organický život jeví se zbytkem a jiným stupněm předešlého, které se pomálu přeměňovalo a vyvíjelo v jiné druhy, rody atd. Takto obnovili Wallace a zvláště Darwin nauku descendenční s jiné strany. Úspěch „darwinismu“ byl ohromný a až dosud má nauka ta mnoho přívrženců mezi přírodopisci. Vědecky to mnoho neznamenalo a neznamená, neboť nyní připustí každý nestranný přírodozpytec, že nebyly to v ě d e c k é důvody, které darwinismu tolik nadšenců přilákali. Když zajisté nyní, po třiceti letech od vydání díla Darwinova o vzniku druhů (1859), se vůbec uznává, že domysly Darwinovy nejsou přírodou dostatečně odůvodněny, tedy se to mělo tehda uznati tím spíše, kdy dokladův o descendenci bylo mnohem méně. Avšak byly to právě ony „postranní pohledy“ (str. 189.), ohledy totiž atheistické a materialistické, kterým byl darwinismus tak vítán. A i nyní je to spíše materialistický způsob názorův a života, jenž se na vysokém učení, zvláště v přírodních vědách, namnoze pěstuje, který takořka všechny zástupce t. ř. přírodovědy darwinismu přivádí. Vědecká stránka zajisté je tak spletitá, že jí ani stý díl těchto zástupců samostatně oceniti nedovede. Je tu autoritářství nejhoršího druhu, které zkaženým směrům životním

přichází vstříc. V těch středních vrstvách přírodopisců je darwinismus takořka všude sloučen s frivolností náboženskou, jak zkušenost ukazuje. A takto se hypothese ta, s důvody více dobrodružnými než vědeckými, stala osudnou.

Rozeznávati dlužno darwinismus od nauky descendenční vůbec. Nauka descendenční (evolutionismus) sama o sobě zahrnuje totiž více různých hypothesí. Podstatným rysem všech jest, že nynější květena a zvířena vznikla nenáhlým vývojem z organismu nízkého a jednoduchého. Podle toho, jak se vývoj ten líčí a vysvětluje, vznikly různé odstíny evolutionismu, z nichžto rozšířením vynikají zvláště darwinismus, s pomocnými hypothesemi jakožto e v o l u t i o n i s m u s m e c h a n i c k ý, a e v o l u t i o n i s m u s n a z á k l a d ě p ř í č i n o r g a n i s m u v n i t e r n ý c h, taktéž četnými hypothesemi promíchaný. T r a n s f o r m i s m e m (naukou t r a n s m u t a č n í) zove se evolutionismus potud, pokud jedná o přeměně živých útvarů. Podle uvedeného rozdělení třeba mluviti zvlášť o darwinismu a nestotožňovati ho s descendenční naukou vůbec.

Otázka, o kterou běží, je tato: kterak vysvětliti z pouhých sil a zákonů přírodních nynější rozmanitost organických bytostí? Podklad, o který se otázka opírá, je dvojí. Prvý je ten, že přírodověda nezná žádného zevnějšího, mimo přírodu položeného činitele, jenž by do dějstva přírodního zasahoval. Druhý pak je ten, že nynější tvary organické nebyly na zemi od počátku, co se na ní život vyskytl, nýbrž že pozorovati postup dokonalejších po méně dokonalých.

Tento postup jest ostatně zřejmý v pouhé soustavě rostlin a zvířat, jak ji nyní máme; o tom poučuje každý přírodopis, i kdybychom k minulosti neprohlédali. Při tom pak se jeví jakási souvislost a příbuznost organismů, když je po řadě sledujeme. A konečně vidíme, kterak jsou organismy vhodně pro život svůj zařízeny. Vše to nám bylo důvodem, abychom uznali v zařízení této částky všehomíra stopu tvůrčího ducha, který souladný postup a poměr tento mezi částmi k sobě jinak lhostejnými zařídil.

Darwinismus poukazuje nás na jiné vysvětlení. Místo ú č e l n é h o z a ř í z e n í, dle kterého bytosti mají svoje bytí nejen pro sebe, nýbrž také pro celek, aby nižší sloužilo vyššímu, klade se za původ toho m e c h a n i c k ý d ě j p ř í r o d n í, dle kterého organismy, samy o sobě změnné, skutečně se mění, a takto po oné stupnici vystupují, a při tom příbuznost zachovávají i podmínkám životním se přizpůsobují. Tím způsobem všechny tři zmíněné stránky organického života: stupnice nižších a vyšších, příbuznost a různost jejich, jakož i vhodné zařízení podmínek životních, se vysvětlují prostě z daných poměrů zevnějších, jež na původní organismus působily.

První, co překáželo domněnce této, byla nauka o stálosti druhů. Tento předsudek, pocházející prý přímo z archy Noemovy, měl býti zničen tím, že poukázáno předně na neurčitý pojem druhu a pak na změny, které se dějí péčí pěstitelovou na rostlinách a zvířatech; Darwin vydal zvláštní dílo o domestikaci zvířat a rostlin. Proti novým pochybnostem staveny nové zákony, tak že vznikla velmi umělá soustava hypothesí, ze kterých vybíráno podle potřeby. Nazýváme domněnky ty hypothesemi, ačkoli podle správného názvosloví filosofického ani toho jména nezasluhovaly; přívrženci ovšem mluvili naopak jen o zákonech. Hlavní z nich jsou asi tyto. Organismy nabývají různých tvarů předně podle životních podmínek, jako jsou: okolní květena a zvířena, podnebí, snadná neb nesnadná výživa, zvyk, upotřebení neb zanedbání údů, půda, divokost a zdomácnění. Je to rozšířená nauka Lamarckova o přizpůsobení; variabilita organismů stává se za změněných podmínek skutečnou variací. Odchylky od původní podoby, takto povstalé, přenášejí se dědičností na potomky; tento důležitý činitel transformismu činí nauku vlastně descendenční, evolutionistickou. Třetí činitel jest přirozený výběr (selection) v konkurrenci, v boji o život (the struggle for life). Květena a zvířena roste prý úměrou měřickou (x, x^2, x^3 . . . x^n), kdežto látky výživné přibývá prý jen úměrou arithmetickou (x, $2x$, $3x$ . . . nx). Tu nastává boj, ve kterém ovšem vítězí silnější, lépe opatřený; tento také ostává, kdežto onen hyne. Soutěž je tím krutší, čím blíže si bojovníci stojí co do schopností, zbraní a potřeb; proto vládne snaha, odchýliti se ode kmene co nejvíce. Hlavním divotvorcem v celém průběhu tom jest ovšem čas; toho je mnoho, velmi mnoho potřebí, aby se to všechno řádně rozvinulo. A bylo ho také dosti.

Význačnou stránkou hypothese Darwinovy jest výběr, a to výběr přírodní, pokud se týká jedince, výběr pohlavní, pokud se týká rodu; tento druhý přibrán Darwinem na pomoc, když naděje kladené ve výběr přírodní, počaly pod námitkami Wagnerovými, Wigandovými a Nägeliho mizeti. Jako totiž v přírodě ostává na živě vždy jedinec způsobilejší (H. Spencer), tak také k páření se vybírají vhodnější jedinci, při čemž u vyšších zvířat t. ř. druhotné údy pohlavní (na př. parohy) jsou zároveň zbraní i znakem. Poněvadž pak u nižších jich není, tedy nemohly povstati leč takovýmto pohlavním výběrem, který má takto trojí věc na práci: údy ty provésti, ale napřed už se má jimi zvíře brániti a podle nich se dáti poznati!

O původu života vůbec nechtěl Darwin původně rozhodovati. V díle o vzniku druhů mluví o „velikolepém názoru, že Stvořitel vdechl zárodek veškerého života nás obklíčujícího jenom několika, ba snad i jen jednomu živému tvaru“. Byla tehdy velice ne-

příznivá chvíle pro samovolné plození, ku kterému darwinismus podle celé osnovy své důsledně pudí. Rozumí se samo sebou, že jen málo prozíraví mohli za tento závěrečný ústupek býti vděčni. Poněvadž pak až dosud se slova ta uvádějí na důkaz Darwinova přesvědčení, theismu nikoli nepříznivého, sluší dodati, že v díle o původu člověka (1871) dal konečně za pravdu ostatním darwinistům, jako byli na př. Huxley, Vogt a zvláště Häckel, kteří rodokmen života dovedli od člověka až po monery „jednoduché“, ačkoli se přece prudkosti a domýšlivosti Häckelovy hrozil.

V té době také přispěl darwinismu na pomoc M. Wagner svou hypothesí migrační a separační, aby totiž oddělením a osamocením jedinců usnadnil jejich odchylky od původních tvarův a přetvoření v nové tvary. Kromě toho ovšem přispívaly, po případě měly přispívati darwinismu i jiné, více méně odůvodněné zákony a domněnky, jako na př. o samovztažnosti (correlaci), dle níž jisté zvláštnosti některého ústrojí jsou doprovázeny opět nějakými zvláštnostmi ústrojí druhého; tak na př. nepravidelnosti ve vzrostu chlupů bývají doprovázeny nepravidelnostmi zubů, nebo zvláštnosti zadních končetin zvláštnostmi předních a pod.

Naproti těm a takovým hypothesím, zvláště pak proti nadužívání jistých zákonův jest apologeta v nemalé nesnázi — ne tak co se týká obhájení vlastního stanoviska, nýbrž co se týká posouzení nauky descendenční v této podobě. Do širších vrstev zajisté vnikla nauka ta ve své nejšpatnější podobě; nejšpatnější myslím co do vědecké hodnoty i co do životního významu. Nejlépe zajisté utkvěly z ní největší nesmysly t. ř. výběru přírodního i pohlavního a nejstrašlivější důsledky t. ř. boje o život. Počátek a konec, výkvět celé nauky jest: člověk povstal sám sebou z bahna, právě tak jak to hovado, tedy také nic víc není; kdo je silnější, jen ten má podle přírodního zákona právo bytovati (Hellwald). Co v jisté moderní theorii volného obchodu je pravidlem, totiž obecná soutěž a bezohledné vymáhání vlastního prospěchu, to se zde stává zákonem přírodním. Malthusova nauka o nepoměru přibývajícího obyvatelstva a životních podmínek je tu se všemi důsledky přenesena do přírody. I ve vědeckých pojednáních čteme, že se příroda nestará o jednotlivce, nýbrž činí vše pro celek; jakoby celek byl něčím nad jednotlivci a bez nich!

Jestliže kdy, tož tentokrát se osvědčilo, že ani hypothese nemají se osnovati nazdařbůh, že ta oslavovaná svoboda vědy má přece jisté meze, zdravým rozumem vytčené a i v učenecké pracovně platné, jelikož není vědy esoterické, která by až do úplného vytříbení ostala obmezena jenom na kroužek zasvěcenců; právě naopak, takové novinky se dychtivě lapají a v život převádějí. Vzhledem k tomu by apologie měla opsati pořádný kus paleontologie, morfologie, embryologie a jak se všechny ty vědy

jmenují, které tu rozhodují, a tu by ještě byla na rozpacích, které autority se tu přidržeti, když každá mluví jinak. Obmezíme se tedy podle úkolu svého na hlavní rysy nauky té, pokud se názoru našeho dotýkají.

Hybnou silou darwinského vývoje jest přírodní výběr v boji o život; organismus je totiž schopen proměn a dědění jejich — aby skutečně nastaly, to působí onen výběr. Co zahradník a pěstitel zvířat provádí uměle, to, a ještě více provádí příroda, majíc na to dlouhé doby.

Pravda jest, že mnohé zjevy přírodní dojímají skutečně tak, jak tomu theorie darwinská chce, pokud se týká boje o život. Rostliny „bojují“ mezi sebou a s půdou, zvířata „bojují“ s půdou, s rostlinami a mezi sebou. Při tom ovšem přirozeně „vítězí“ „silnější“, t. j. půda a vzduch dává potravu, strom udusí květinku, když mu překáží, pták sežere mouchu atd. Pokud je tu jaký boj, o tom byla již řeč (str. 128). K těmto podmínkám živobytí pak jsou rostliny i zvířata znamenitě přizpůsobena; též o tom byla řeč. Ale přizpůsobení to dle darwinismu není původní, v pomyslu tvůrčím založené, nýbrž je právě jen výsledkem výběru. Vodním zvířatům svědčí ploutve, vzdušným křídla, a proto se jim tyto údy vyvinuly. Nepotřebné údy za to zakrněly, jako na př. oči krtkovy. Zvíře, které má s okolím stejnou barvu, jest od útoků lépe chráněno; proto ostává spíše na živě, kdežto zvíře s nápadnou barvou je brzy vyslíděno a hyne. Naproti tomu nejen obranné, nýbrž i útočné údy potřebou a zvykem se lépe vyvinují, a takto dědí (rohy, dlouhé nohy, bystrý zrak atd.).

Se stanoviska methodologického jest především poznamenati, že darwinismus není theorií přírodovědnou, empiricky doloženou, nýbrž výmyslem spekulativním. To, co my jsme nazvali účelností v přírodě, účelností totiž od někoho zamýšlenou a zavedenou, to nazývá darwinismus výsledkem. Čeho výsledkem? Inu, přírodních zákonů prý, vlastně však náhody. My jsme totiž soudili ze vzájemného přizpůsobení bytostí přírodních, jinak k sobě úplně netečných a lhostejných, že byl někdo, kdo tuto lhostejnost upravil v celkový řád. Zde však se stanoví zákony předně bez zákonodárce, tedy z pouhé náhody, dále bez empirických důkazů.

Náhoda a nikoli zákon staví se v darwinismu za podklad vývoje. Pozorujme na př. prvý organismus, ze kterého se mají ostatní vyvinouti. Buď je postaven v podmínkách příznivých neb nepříznivých. Jsou-li příznivy, proč by bojoval o jiné, které mu budou zajisté nepříznivy, proč by se vydával v nebezpečí života? A kdyby opravdu tak učinil, čím se to stalo? Co jej k tomu přimělo? Náhoda či účelnost? Účelnosti darwinismus nezná, zbývá tedy náhoda. Nelze upříti, že v dějstvu přírodním zhusta rozhoduje náhoda, totiž t. ř. náhoda relativní, jež neznamená nic jiného, než ojedinělé neb řídké setkání samostatných příčinných řad k jednotlivému účinku. Takových případů jest mnoho v přírodě, i není takové setkání v tom smyslu ojedinělé neb řídké, nýbrž ve významu tom, že případy ty nenáležejí pod žádný společný zákon nebo pravidlo, stojíce každý o sobě — právě jen jakožto „zvláštní náhoda“. Jak na takovém základě lze budovati nějakou přírodovědu, sotva chápeme.

Jsou-li podmínky prvého organismu nepříznivé, tedy jej buď ihned z počátku zničí, aneb jej otuží v boji jeho. Ale kterak? Darwin praví, že vzrůst nových, užitečných údů se děje velice pomálu, po nepatrných částečkách, rozdělených ovšem na různé jedince. Tedy živočich pozemní sklouzne do vody, a tu mu počnou růsti ploutve místo nohou neb křídel, která počnou zakrňovati. (Volíme příklad ze živočišstva, protože v rostlinstvu si nelze toho Darwinova zákona vůbec představiti.) Co se pak stane? Živočich onen se ovšem utopí; začátky vhodných údů mu nic nepomohou. Další pokusy, na které pak darwinismus spoléhá, budou se díti opět týmže způsobem. A konečně, kdo pak ty pokusy bude konati, a proč? Opět náhoda. Ta však nezná cíle, kdežto vývoj jest pohybem k určitému cíli. Samy o sobě bytosti přírodní by takto spěly k úpadku, nikoli k vývoji.

Tím způsobem darwinismus vnáší v minulou přírodu svoji abstrakci boje o život, kterou si utvořil z jistých nepravidelných zjevů společnosti lidské. Dopouští se tedy toho, co nám neprávem vytýká, totiž anthropomorfismu a klamného účelosloví, jen s tím rozdílem, že my účelnost svoji uvádíme na prvou rozumnou příčinu, on pak na slepou náhodu. Nebylo by divu, kdyby se konečně utekl k pantheistické nauce o všeoživené hmotě (Haeckel) neb o bezvědomém pudu neb o světové vůli.

Empirické doklady zákonů darwinských jsou nedostatečné. Předně máme a budeme bezpochyby i dále míti živoky dokonalé i nedokonalé stále vedle sebe stejně asi zachovávané a stejně ničené; podle darwinismu by nedokonalé bytosti měly už dávno nebýti. A nedokonalé bytosti nejeví pražádné touhy po vývoji. Velice dokonalí živočichové pak naproti tomu vymizeli úplně (mammut a j.). Dokonalejší mohou člověkem býti snáze vyhubeni než nižší, tolik rozšíření a chránění. Kterak tedy mohli v boji o život vystupovati v organisaci? Zásada užitečnosti, která jest jádrem darwinismu (Heer), nesouvisí pranic s výší a složitostí organisace, i nelze nikterak vyrozuměti, proč by panoval soustavný postup od jednoduššího ke složitějšímu, rozhoduje-li tu hlavně užitečnost. Kdyby zásada ta vládla, bylo by skutečně „lepší“ nepřítelem „dobrého“, t. j. druhy nižší a nedokonalejší zanikaly by dříve než by nové, lepší, mohly vzniknouti, a tím

by nastal úpadek, ne vývoj. Zákon o přetrvání nejzpůsobilejšího je tedy pouhou smyšlenkou.

Vznik údů, v boji o život užitečných, je nemožný a bezúčelný. Bezúčelný, protože začátek takového údu je pro nové i pro staré okolnosti neprospěšný ba škodlivý (Pictet); co pomůže v boji začátek oka, které nevidí? Nemožný, protože každé zvíře se brání těmi údy, které má, a kdyby mu náhodou jiný narostl, tedy křížením zase zmizí. Mechanické dráždění pak, na něž Nägeli poukazuje, ani přizpůsobení k zevnějším podmínkám nevysvětlí taktéž, jak by mohl jím povstati nový, ve svém způsobu dokonalý úd. Dejme tomu na př., že zrak jest jen rozlišený hmat (Leydig, Ranke, Spencer, Bastian); kterak a kdy bylo možno, aby světlo způsobilo takové změny v pokožce? I méně dokonalá zvířata mají oko s údivnou umělostí utvořené. Jsou sice oči některých hmyzů na př. nepohyblivé, a za to zaujímají velkou plochu; proč ale jich nemají více, jako jiní, proč jsou takto a ne jinak zařízeny, proč jsou tak souměrně položeny atd.?

Přizpůsobení v přírodním výběru mělo by býti podle darwinismu jen jednostranné. Organismy by se navzájem měly hnáti bez ustání do výše. Toho však není, nýbrž nižší a vyšší organismy jsou a ostávají sobě přizpůsobeny. A tak bylo i dříve, neboť nynější živočichové nejsou ke svým okolnostem a k nižším i vyšším živočichům o nic hůře ani lépe přizpůsobeni, nežli předkové jejich. Hmyz a rostliny jsou a zůstávají sobě přizpůsobeny, na př. dlouhý sosák hmyzu a hluboký kalíšek květu. Dle darwinistů drážděn sosákem kalíšek a tento zase působil na onen. Jak pak to ale bylo na počátku, kdy přece také byly sobě přizpůsobeny? A když nebyly, čeho hmyz na té květině hledal? proč tam lezl? A proč nejde vývoj sosáku a kalíšku již dále? O tomto též u nás A. Hansgirg napsal darwinisticky mnoho pěkného, jak kvítka s motýli a motýli s kvítky laškují a obojí strana se při tom zdokonaluje. Takový postup k vyššímu je však jen výmyslem. Proč pak na př. jsou hmyzové (housenky) poukázáni jen na určité druhy listí? Proč pak si takovou řadou „výběrů" potravy své nerozhojnili, proč tu nenastalo více přizpůsobení? A pak pochody lučebné, na př. poměr kyslíku a uhlíku vzhledem k životu! Živočich potřebuje kyslíku, rostlina uhlíku — živočich vydechuje uhlík, rostlina kyslík. Toto přizpůsobení že provedl boj o život se svým výběrem?

Darwinismus poukazuje na umělé pěstění, ačkoli Wallace před Darwinem tuto analogii zavrhoval, pravě, že je tu spíše opak než podoba. Toto však předně provádí jen odrůdy, dále vyžaduje tolikéé péče a pozornosti, že jen s velkou námahou a vylučováním nepatřičných činitelů svého výsledku dosahuje. A výsledek ten je právě jen obmezen na úzké hranice, které přirozený ráz druhu připouští. Ve volné přírodě jsou přechody druhů tím méně možné; všechny změny jsou vzhledem k tomu, co ostává stejno, jen podřízené. Druh s druhem, jenž jen uměle může býti spojen, ostává buď sám neplodný nebo se brzy vrací ke druhu jednoho z rodičů; bastardi mezi sebou jsou takořka vždy, v druhém rodě naprosto vždycky neplodni. Quatrefages ve svém díle o Darwinovi a jeho francouzských předchůdcích praví, že přes nesčetné pokusy podařilo se jen jedenkrát vypěstiti při smíšenině dvacet postupných plodů (Godron při aegilops speltaeformis). Empirické doklady pro přechod druhů chybí darwinismu úplně. Nelze darwinismu vytýkati, praví Nägeli, že by byl povstal ve studovně, ale to ano, že zkoumal sice dobře stáj a holubník, na volnou přírodu však a zvláště na rostlinstvo se podíval jen z ptačí perspektivy.

Rostlinstvo vůbec darwinismu vzdoruje naprosto. Všechny umělé změny týkají se opět jen věcí vedlejších a neužitečných — hlavní znaky ostávají tytéž. Dle darwinismu jsou prý vedlejší znaky změnné, kdežto užitečné jsou pevné; ale právě zevnější tvar květův a listí, který zajisté pro podstatu květiny není rozhodný, ostává týž! Morfologické vlastnosti, důležité sice pro soustavnost, ale jinak bez užitku, nedocházejí theorií darwinskou pražádného vysvětlení; podoba a poloha listu na př. je zcela neužitečna, a přece se stále zachovává. Dále zušlechtění umělé nevytrvá bez umělé pomoci; jádra ze štěpného ovoce plodí jen pláňata. Již tedy na nižším stupni, v rostlinstvu totiž, jeví se organismus jaksi stálým. Změnou místa buďto zahyne úplně aneb se za krátko do jisté, přirozeně vytčené a obmezené míry přizpůsobí a pak ostává stejným.

Pomocná theorie darwinismu, výběr pohlavní, jest ještě dobrodružnější, než theorie základní. Rozdíl pohlaví vystupuje v zárodku teprve později na jevo, a to je podle darwinismu důkazem, že rozdíly ty povstaly výběrem. Druhotné znaky pohlavní, na př. parohy jsou prý v boji zbraní a zároveň lakadlem; vítězní jedinci, vynikající silou a krásou, bývají od samiček hledáni a vybíráni. Theorie tato zdá se na pohled spíše žertem než doopravdy míněna, ale míněna je zcela vážně, přes to, že je zcela patrným logickým přechmatem. Chce vysvětliti rozdíl pohlaví a vývoj druhů, zatím však rozdíl ten předpokládá a mluví o druhotných znacích pohlavních, které přece nacházíme teprv až u vyšších druhů. Co tedy s nižšími, u kterých přece také jest rozdíl pohlaví, jakožto skutek, všemu živočišstvu společný? A co s rostlinami, u kterých o nějakém pohlavním výběru nelze mluviti? A přece odtud mají vyšší organismy vzniknouti! Velevšímaví botanikové sice prý vypátrali, kterak hmyz, přenášející pel a oplodňující jím některé květiny, vybírá nejpěknější, zapomínají

však, že krásy květin nezávisí na ukrytém ústrojí plodivém, na znacích pohlavních, nýbrž na koruně, která pro výběr pohlavní je zase bez užitku.

U zvířat pak tytéž mužské znaky mají býti zbraní, podle přírodního výběru, a zároveň mají vystavovati nebezpečí, podle pohlavního výběru; to není právě příliš užitečné, a býti tomu tak, tedy by z boje o život již asi málo samečků zbývalo. Zatím však ostává poměr mezi obojím pohlavím celkem stálý. Dle domnělého přísného zákona dědičnosti by zajisté z páru měl se roditi jedinec ne mužský neb ženský, nýbrž hermafrodit. Rozdíly a znaky pohlavní jsou původní. Pohlavní výběr přenesen do přírody převráceně ze života lidského, a sem se pohříchu také zas vrací ve způsobu hovadství u jistých romanopisců, kteří předbíhají veškeru „vědu“, i tu darwinskou . . . Zvířata následují pouze pudu pohlavního, bez esthetiky a bez uznalosti k hrdinství. Jestiť zbarvení jejich zcela pravidelné a zákonné, není tedy v přírodě zvláštních krasavců, k půtce pak je druhá polovice zcela lhostejna.

Čeho ty a podobné domysly nedovedou, vše ostatní, t. j. podle našich důvodů vlastně vůbec všecko má provésti čas, „ten mocný pán“. Darwin potřebuje ku přechodu z druhu do druhu přes 10000 pokolení, a tedy také přiměřenou částku času.

Co do oněch, „počítáme-li známých nyní druhů zvířecích asi 200000, všech skutečných pak asi 1000000, tedy by dle domyslu darwinského středních útvarů na nenáhlý vývoj potřebných bylo na milliardy, a z těch milliard nezbylo nám stopy, ani prstu ani šupiny, ani skořápky ani kouska, zmizely, nezanechavše ani sebe menší známky své jsoucnosti.“ (Giebel). Že velmi mnohý organismus zanikl beze stopy, lze právem předpokládati (srv. str. 197.); ale tahle pravidelnost v zániku tvarů přechodních jest nemožna.

Čas sám ovšem není ničím a nic nezmůže; běží jen o to, co se v něm udá. Tedy asi po kouscích o $\frac{1}{10000}$ mají se nové údy vyvíjeti onou dvojí selekcí v boji o život, tak aby na každé pokolení připadl jeden takový kousek. Zní to trivialně a nevědecky, ale když běží o vědeckou pravdu, má se každá věc pojmenovati pravým jménem, a ne odbývati blouzněním a reflexemi, jak darwinisté činí. Že však na takový vzrůst a vývoj chybí v darwinismu všechno, důvod i pomocné prostředky, viděli jsme. Chtí-li tedy darwinisté stvoření života a vývoj jeho podle tvůrčí myšlenky nazývati zázrakem, nechať; je to aspoň zázrak, pro nějž máme schopného divotvorce. Darwinismus však stanoví na milliony zázrakův, aniž dovede pověděti, kdo je má vykonati. To je celý ten rozdíl mezi ním a námi; absurdnost opět není na naší straně.

Tolik o darwinismu vlastním, o theorii selekční.

Více přívrženců má theorie descendenční neboli fylogenetická bez přítěže selekční, neb aspoň s jejím obmezením. Dle Nägeliho jest ona částečka protoplasmatu, která vlastně obnáší v sobě život, obdařena dědičnou vlohou pro jednotlivé údy (idioplasma) a zároveň schopností pro zevnější dojmy. Tato částečka má tedy v sobě schopnost a pud, měniti se v různé tvary ústrojné (nisus formativus). Od mechanické pangenese Darwinovy a plastidul-perigenese Haeckelovy liší se tato theorie tím, že uznává kromě zevnějších vlivů také vniterný směr k rozvoji, a ten za hlavní. Odkud se tato prabuňka a směr její vzal, o tom se zase rozcházejí. Mnozí ji odvozují z praplození anorganického, které jsme již odbyli, jiní o původu jejím nechtí rozhodovati. Český obhájce evolutionismu, Fr. L. Čelakovský, dí o tom (Živa III.): „Jak povstaly prvotvary, naprosto nevíme a netušíme, poněvadž v nynější přírodě autogenii nenalézáme . . . . Odkud vůbec vyprýštily se prameny života, toť záhada, která patří na jiné pole a u které úloha přírodozpytce se končí.“

Podle Čelakovského máme si představovati transformaci nikoli tak, „jakoby nyní žijící formy (ať si druhy neb rody) byly potomci jiných, nyní žijících forem, nýbrž tak, že přirozené skupiny stálých nyní forem toliko na zad ve společných předcích geneticky souvisely, kterážto souvislost přeměnou vymizelých neb vymřelých předků nyní přerušena jest. Dle názoru, jenž jedině před kritikou obstojí, musela proměnlivost v dobách, kdy fylogenetický vývoj byl v plném proudu, býti neskonale větší než nyní, během dlouhých dob pak musilo proměnlivosti poznenáhla ubývati a hojnosti ustálených forem (druhů, rodů) napořád přibývati. Nyní panuje ovšem poměrná stálost, proměnlivost obmezena na minimum. Fechner tudíž vytkl jako význačný znak povšechného vývoje tendenci ke stálosti.“

Takovýmto pojetím transformismu přerušena, až na jisté částky, takořka veškera souvislost mezi ním a naším názorem náboženským. Takový vývoj ovšem by nám byl pouze potvrzením toho, co jsme pravili o Bohu jakožto původci a řediteli všeho pohybu, všech stupňů věcí a veškeré účelné tendence. Někteří katoličtí učenci také skutečně bez rozpaku připouštějí nauku evoluční v celém jejím rozsahu, ani živočišné stránky člověka nevyjímajíce. Nám ovšem nepřísluší, pronášeti tu rozhodné slovo, avšak vzhledem k tomu, že nejen theologové, nýbrž i odborní přírodovědci chovají vážné námitky proti transformismu, smíme zajisté následovati toho, co jsme o svém konservatismu v těch otázkách pověděli (str. 59). Není to pražádné zdržování vědy se strany církevní, nýbrž jen včasná obezřelost, jelikož tato nauka dosud zájmům duchovním opravdu jen uškodila, a to ne beze vší viny samých přírodozpytců.

Čelakovský na u. m. stanoví pět základních a pět vedlejších zákonův o fylogenesi rostlinstva. Poslední z těchto teprve jest adaptace, přizpůsobení; ostatní jsou více vniterné. Co pravdy na nich jest, nepřísluší ovšem rozhodovati nám. Odborníci nejsou tu za jedno. Málokterý z těch různých zákonů, které by skutečně descendenci svědčily, jest vůbec uznán. Co řekl Quatrefages po smrti Darwinově ve Francouzské Akademii, platí z části o směru vůbec: „Docílil neočekávaných výsledků... Ale, podivno, dílo jeho má poučení pro všechny. Nikde nenajdete vážnějších důvodů pro potírání transformistních výroků, ku kterým Darwinovy studie zavdaly podnět; nikde nenajdete pádnějších námitek proti příliš širokému zastávání tvarů druhových.“ Máme tu theorie snad ve mnohé věci plodné, jejichžto výsledky však sobě často odporují.

Transformisté kolísají na př. mezi polyfyletickým a monofyletickým původem života, tak jako původně Darwin uznával jednoho nebo více praživoků. Nedostatky descendence nakloňují je více k polyfyletismu, t. j. k uznávání více praživokův, ovšem dále neznámých a sotva kdy poznatelných. Haeckel stanoví přizpůsobování poměrům, tedy průběh sám, kdežto Darwin chtěl míti přizpůsobení jako výsledek výběru, tak že u Darwina jest přirozená variabilita a na jejím základě variace způsobená výběrem, u Haeckela pouze trpná změnnost vlive mzevnějších okolností. Cizí výrazy pangenese, dle níž pozdější pokolení dědila ode všech buněk zárodky, aby se později teprve projevily, palingenese o vlastnostech zděděných a kainogenese o vlastnostech nově nabytých — jsou opět jenom jména, nikoli důvody. Proti neobmezené variabilitě, která se má díti po nepatrných částech hromaděním jejich vyslovil se mezi jinými též Hofmeister, kterého Čelakovský (u. m.) uvádí za vážnou autoritu v otázce descendenční. A tak i v jiných částech brzy ta brzy ona nauka bývá buď vyvrácena neb obmezena. Bádání se ovšem děje dále — zdali celkem dopadá ve prospěch či neprospěch descendence, nemožno tak šmahem říci, jak se někdy na obou stranách stává.

Přírodovědecký názor sám o sobě jest ovšem poukázán na to, aby hledal příčiny zjevů jen v přírodě samé. A vzhledem k theistům, kterým vlastně nejde o nic jiného, než aby si rozumně vysvětlili původ a důvod života a stupňův jeho, jest postavení evolutionistův usnadněno tím, že theisté žádného určitého mínění o vzniku druhů nepodávají; jen celkem se praví, že Bůh stvořil prostředně či bezprostředně více nebo méně druhů rostlin i zvířat, pro život úplně opatřených.

Celkem lze tu pozorovati trojí směr výkladu. Nejblíže transformismu, který vyvracíme, je transformismus, jenž učí, že organismy (kromě člověka) vyvíjely se dle vetvořených zákonův, ale nikoli znenáhla, nýbrž po jistých náhlých stupních, any všechny druhy vyšší měly svoje příslušné tvary nižší a z nich povstaly. Nebyl to vývoj druhů, nýbrž jen vývoj stupňův a stadií, uvnitř jednotlivých druhů, zřízených od počátku aspoň v kořeni a jádře svém. Jiná hypothese jest, že druhy veškery stvořeny přímo od Boha, ale tak, že vyšší povstávaly nějakým spolupůsobením nižších. Posléze praví jiní, že Bůh všechny druhy ústrojné přímo stvořil, a to ze hmoty neústrojné, pokaždé svým časem a v příznivých okolnostech, v přiměřeném počtu, na příslušných místech atd. Tento názor by byl ovšem nejjednodušší a nepotřeboval by se pranic lekati posměšků Darwinových, Haeckelových atd. atd., neboť neobsahuje nic méně rozumného než jest na př. differencování věčného tvůrčího úkonu podle výkonův aneb než jest ustavičné zachovávání světa. Ale, jak řečeno, theologové nemajíce tu plného důkazu pro tu neb onu theorii, nedrží se výlučně žádné.

Přírodozpytci, kteří taktéž o věci vlastně nevědí pranic, jsou podnikavější a důslednější. Theismu to konečně nevadí: tajná touha darwinských srdcí, Boha jakožto původce života a stupňův jeho odstraniti, se nesplní, protože je to nemožno.

I zde jsou přerůzné směry, kterých stále ještě přibývá, tak že jen s velikým údivem lze čísti výroky některých nadšenců, jakoby hypothese transformismu byla kdovíjak upevněna a přijata. Právě v zásadních otázkách neuspokojuje ani přívrženců samých žádný směr, a proto hledají výkladů nových.

Vedle Lamarckovy nauky o přizpůsobení zevnějším a Darwinovy o výběru vyniká nauka Nägeliho o vniterném základě zdokonalovacím (Vervollkommnungsprincip), dále domněnka Köllikerova o náhlém rozvoji, Kernerova o křížení (Vermischungstheorie), Weismannova o nepřetržitosti zárodku a dědičnosti (Continuität des Keimplasma) a j. Jak už naznačeno, čelní botanikové (na př. Nägeli, Frank, Sachs, Kerner atd.) jsou hlavními odpůrci darwinismu, přijímajíce nějaký vniterný důvod vývoje. Postačiž několik poznámek o evolutionismu vůbec.

Jeden z důvodů descendence jest, že „nekonečný řetěz následkův a příčin nemůže býti v žádné době libovolně protržen,“ a tedy že „přirozený vznik organismů nelze si jinak mysliti než vývojem, jenž započal nejnižšími, nejjednoduššími tvary“ (Čelakovský). Obdobu má tento fylogenetický původ ve vývoji individualním: ontogenese (vznik jedince) jest opakováním (rekapitulací) fylogenese (vzniku kmene) — zní biogenetický zákon Haeckelův, kterému mnozí odpírají. „Původ fylogenetický je tím nezbytnější pro ony vyšší organismy, které v prvních stadiích svého individualního vývoje nemohou žíti samy o sobě, jsouce vázány na mateřský organismus“ (Čelakovský). To ovšem již, jakož i jiné

skutky mluví proti uvedenému „zákonu“ biogenetickému, neboť právě onen nesamostatný stav embrya ostává bez obdoby ve kmeni; celý kmen zajisté tak nesamostatně nikdy nežije. Dále je podivno, že zárodek, jakmile se počne rozčleňovati, má zcela rozhodně znaky druhu rodinného. Dále ani nejnižší druhy nejdou v zárodcích *nad* svůj druh, ani nejvyšší neostávají *pod* ním: opak toho, dle transformismu možný, není skutečný. Předčasné plody, nedospělé k vývoji druhu, hynou. U člověka však někdy tato slabost tělesná zavírá velikou sílu duševnou. Konečně lze *spíše naopak* říci, že nižší zárodky vyvíjejí se podobně jako vyšší, jen že méně dokonale. Je to zajisté jakýsi zákon říše ústrojné, kterým se vyšší organismy více, nižší méně řídí.

Původně jsou sobě zárodky ovšem podobny, právě jako „vejce vejci.“ Má to býti také důkaz transformismu. Haeckel jej ještě sesílil podvodem, an otiskl zárodky želvy, kuřete, psa a člověka podle — jediné rytiny a vydával to za různé obrazy různých zárodkův, omlouvaje později podvod svůj úmyslem, aby prý podobnost zárodků lépe vynikla!

Vývoj zárodku není tedy řada různých zvířat, nýbrž napřed řada neurčitých ale znenáhla se určujících tvarův a pak jeden jediný tvar toho kterého zvířete. His (Unsere Körperform und das physiologische Problem ihrer Entstehung 1875) dokázal dokonce, že anatomický rozbor zárodku, jakkoliv jest obtížný a nejasný, přece ukazuje od počátku zvláštní druhovou fysiognomii.

„Nechať uváží embryolog, je-li to bez zázraku možné, aby se embryo ssavčí nebo klíček jevnosnubné rostliny vylíhnul z takovéto volné, snad ve vodě ležící buňky?“ namítá Čelakovský. Otázka ta však se týká též původu života vůbec, jehož vysvětlování skrze bezmatečné plození právě týž spisovatel odmítl. Pořád níže sestupovati přece nelze, bez konečné zastávky. A má-li se přece pořád níže sestupovati, pak je to nemnoho menší nesmysl než ten, který Čelakovský hned potom odsuzuje, že totiž život je věčný. Vývoj jedince jest tajemný, jako život vůbec; původ jeho nelze nijak dokázati jinak, než právě ze sourodých rodičů. Pro vysvětlení fylogenese a souvislosti s nižšími druhy nemá ontogenese ceny pražádné, jelikož sama není objasněna. Možno, že „zákon“ Haeckelův je správný, ale podivně znějí věty brzy za sebou položené: „ačkoliv jest nad pochybnost jisto, že vývoj jest rekapitulace fasí předků . . . . krátká úvaha ukáže, že vývoj není ve všech případech přesnou rekapitulací předků“ (Živa II. str. 110).

Transformismus jest historická konstrukce, která má mnohou přednost před theorií o věčném životě a také jakožto jednotný názor mnohem pěkněji se zdaleka nese než nauka o samostatných druzích. Avšak nejde v přírodovědě o spekulaci ani o esthetiku,

nýbrž o přírodovědné důvody. A toto exaktní odůvodnění je velmi slabé; ani věcné doklady nebývají od transformistů vždy zcela správně a věrně dle skutečnosti uváděny nebo popisovány.

Paleontologie ukazuje ve starších vrstvách zemských méně dokonalé organismy, v pozdějších pak dokonalejší. Co to znamená proti darwinismu, slyšeli jsme (str. 219). Odpůrcové transformismu vůbec praví, že v tom celkovém předcházení nižšího před vyšším viděti jistý *řád* a *záměr*, dle kterého se vyšší organismy objevovaly, když jim bylo bydliště připraveno; tak živočichové s plicemi nemohli žíti, dokud nebyl vzduch vyčištěn, masožravci před jinými zvířaty atd. Tranformisté praví, že tento *časový postup je zároveň příčinným*, že nižší organismy jsou původem vyšších. Proti tomu však sama *paleontologie* pronáší vážné námitky. Starožitnost vykazuje jen *útvary zcela určité*, nikdy tvary přechodní, jež by na př. měly teprve začátky nějakého údu. A přece by právě těchto přechodních tvarů mělo býti mnohem více nežli tvarův ustálených, jelikož se přechody neměly díti skokem, nýbrž po něčem. Jsou tu tvary, které idealně lze postaviti mezi dva druhy, tak jako tesák jest mezi sekerou a nožíkem, ale všecky jsou zcela hotové, ve svém druhu dokonalé, nikoli ve stadiu vývoje. Ba mnohé t. z. původní tvary vyskytují se zároveň neb i později než odvozené (jako na př. archeopteryx teprve po prvých ssavcích), ač prý jsou předky ještěrek, ptákův a ssavců. Rozdíl mezi transformisty a protivníky jejich je tedy ten, že tito methodou vlastně přírodovědnou přijímají zjevy přírodní tak, jak jsou, za dané, podivujíce se bohatství a rozmanitosti přírody, kdežto transformisté sestrojují idealný rodokmen bez dostatečných dokladův empirických: oni se vysvětlení přírodního vzdávají, tito je podávají bez dostatečných důvodů. Řízení tajemných sil nuceni jsou uznati obojí.

V nejstarší paleozoické vrstvě (kambrické) jest 29 druhů živočišných, a z nich náleží 14 k řádu z červů nejdokonalejšímu (annulata). V nejbližší vrstvě (silurské) ze 366 druhů je 252 trilobitů, tedy vůbec nejdokonalejších živočichů, kteří se ve vrstvách těch vyskytují; tito trilobité pak jsou lépe zařízeni než pozdější (Barrande). Zvířena třetihorní je sice celkem dokonaleji vyvinutá než silurská, ale poměrně sama o sobě vykazuje ona právě dokonalejší typy více vyvinuty, tato pak vykazuje až na jednu výjimku (brachiopoda) větší vývoj typů méně dokonalých; dle transformismu mělo by býti právě naopak.

Dle transformismu by pratvarů mělo býti — vůbec-li víc než jeden tedy — zajisté velmi málo, a odtud by se měli druhové vyvíjeti znenáhla do šířky i výšky s jakýmsi postupným odcizováním a vzdalováním od pratvaru. Skutečnost však praví, že už ve vrstvě kambrické, kde veškeren život má začátek, je pohřbeno

29 druhův od sebe velice vzdálených. Ve spodním siluru vyskytují se trilobité hned v 18 rodech se 168 druhy. Podobně má se věc i s jinými živočichy (kefalopoda, ryby). Haeckel sestrojil si tu rodokmeny zcela libovolné, rozsazuje rostliny i živočichy do různých vrstev, jak toho potřeboval; Carruthers i Heer proti smyšlenkám takovým rázně protestovali, tento pak zvláště geologickým prozkoumáním Švýcarska ukázal, že nejen od doby člověka nový druh živočicha se nevyskytl, nýbrž i dřívější druhy přes různé vrstvy se zachovaly nezměněny. Tedy není dokladů pro přechody druhů, nýbrž pouze pro přibývání.

Co se těch přechodů zvláště týká, odporuje jim zjištěný skutek, že nové druhy vyskytují se vždy náhle, s mezerami a skoky, nikoli s nepřetržitou souvislostí nebo s nějakou přípravou. Odrůdy jejich vyskytují se taktéž najednou s druhem nebo po něm a s ním také z pravidla zanikají, jen málokdy jej zastupujíce. Odrůdy ty zůstávají už stejné, nevzdalujíce se od původního druhu. Zaniklé druhy nezanechávají žádných odrůd, jež by vyšší druh připravovaly.

Jeden protidůvod, že přechod mezi různými druhy nebylo a není nikde pozorovati, transformisté odmítají za neoprávněný. Nyní prý, jak jsme slyšeli, příroda směřuje ke stálosti, dříve pak přechody takové jistě se dály, jen že doklady toho vyhynuly. To vyhynutí jest ovšem mrzutá věc. Ze 350 tvarů trilobitů českých jen 10 se změnilo, a to ve věcech vedlejších, bez proměny druhu, žádný pak nepokračuje, nýbrž prostě hynou vesměs (Barrande). O belgických fossiliích vyznává Gosselet, o fossilní květeně Carruthers, o fossiliích vůbec Grand' Eury, že svědčí proti transformismu naprosto. Neznáme sice všech zbytků fossilních, ale známe alespoň částky jejich ze všech koutů země. Tu zajisté jest více než podivno, že na všech místech se právě dochovaly jen zbytky úplných tvarů, nikde pak tvarů přechodních.

Silurský útvar na př., mající složení se starším příbuzné, čítá asi 10000 druhů živočichů; zhusta i nejjemnější části těl zvířecích jsou zachovány. Ve všech krajinách nalézají se celkem tytéž útvary organické; jest jich z počátku ovšem méně, ale vyskytují se všude a, jak řečeno, slušně zachovány, kdežto vybájených útvarů transformismu není nikde.

Snad přechodní tvary nutně snadněji hynuly nežli tvary úplné? Avšak přirozená existence bytosti je vždycky stejná, a měly-li tvary přechodní vésti k bytostem dokonalejším, tedy jejich existence měla býti lépe pojištěna než u tvarů, ze kterých vyšly. Je to opět jenom vnášení lidských zařízení do přírody, když se činí také v přírodě rozdíl mezi zařízením prozatímním a definitivním.

Stručně formuluje Duilhé paleontologické námitky z Barrandeova bádání v českém siluru takto: Náhle vyskytuje se počáteční zvířena v kambriu a spodním siluru, vysoce organisovaní trilobité, kteří nemají pražádného kmene za původce ani žádných tvarů přechodních. Náhle vyskytují se kefalopoda (nautilea, orthokeras) ve spodním siluru, které jsou taktéž od počátku dobře organisovány (1622 druhů). Bezprostředně se vyskytují prví obratlovci, ganoidy a plakoidy, žralokovité ryby v horních vrstvách siluru, na hranici mezi ním a devonem aneb jen málo metrů pod ní, tedy docela na konci třetí zvířeny dle paleozoického letopočtu.

Druhá část empirické námitky proti evolutionismu, že nyní rovněž ode dlouhé doby nepozorovati žádných změn druhových, vyvrací se výrokem, že prý vývoj dospěl ke stálosti. Avšak to je divný zákon přírodní, kterým se tento vývoj řídí a najednou zastavuje! Asi od 5000 let máme mumie koček a krokodilův a j., zcela stejných s nynějšími. Ječná zrnka nalezená v pyramidách prý vzešla v týž ječmen, jako je náš (?) Malá postava koně, jak ji nalézáme při starých sochách, je téhož druhu jako náš kůň. Tehda tedy už vývoj přestal? Snad dospěl už možného vrcholu? Snad, ale důvodu pro to nemáme pražádného. Je ta descendence přece o mnoho méně podepřena nežli zákony Koperníkovy a Newtonovy, se kterými se ráda srovnává. Ale skutečně-li vývoj byl dovršen vystoupením člověka — v tu dobu totiž asi přestává — tu máme nový zázrak, nevědouce, kdy a proč vývoj začal, proč takto pokračoval, proč takto se skončil. Naposledy se ještě opět vrátíme k Mojžíšovi, který vypravuje věci tak, jakoby vše bylo stvořeno pro člověka, krále tvorstva?

Druhý hlavní důvod descendence je dle Čelakovského (u. m.) v poměru druhu k odrůdě. Když prý seznáno, že nejen druh, nýbrž i odrůda může býti stálá, zbyla pro rozeznání druhu a odrůdy jen různá míra divergence (dle Darwina): není-li tedy odrůda původně stvořena, není takto stvořen ani druh. „Podobnost jedinců jednoho druhu vysvětluje se tím, že mají stejný původ a že zachovávají znaky svého druhu dědičně. Není-liž důsledný a velice pravděpodobný z toho závěrek, že také podobnost jedinců dvou neb více druhů téhož rodu pochází od stejného společného původu a od toho, že tyto druhy zachovávají původní společné znaky svého rodu po zákonu dědičnosti?“

Nikoli, ten závěrek není logický. Při odrůdě běží o změny vedlejší, ostávající na témže stupni jsoucna a tedy dobře odůvodněné; při descendenci druhů však běží o změny podstatné, a to progressivní, jichž nelze dobře žádnou příčinou leč tajemným slovem vývoje odůvodniti. Zdali to odůvodnění vykoná oněch deset descendenčních zákonův, od Čelakovského postavených, ne-

rozhodneme ovšem my, ale divno je dosti, že jiní botanikové vůbec nejsou té důvěřivosti, jako zákonodárce sám.

Řečeno nahoře, že plodivost je hlavním znakem druhu. Spring praví, že „ne plozením, nýbrž obrazem, který zplozen, určuje se druh.“ Při tolikém množství druhů je zajisté nesnadno rozeznávati; načmáráme-li na tabuli mnoho na př. trojúhelníků, budou rozdíly některých mezi nimi asi praskrovné. Dělidlo, vlastní a pravé dělidlo druhu bude asi spočívati ve vlastní vniterné podstatě každého organismu, jíž neznáme; zevnější pak úkazy, dle kterých druhy rozeznáváme, budou asi jen známkami onoho podstatného rozdílu. Místo úsudku: dvě zvířata se plodně nespojují, tedy náležejí různým druhům — bude asi lépe říkati: jsou zřejmě různé druhy zvířat a proto i v pochodech plodivých jsou mezi nimi jisté meze, které neobmezenému směšování zabraňují (Rud. Wagner). Že druhy takové skutečně jsou, je zcela zřejmo; jako nesbírají s bodláčí fíků, tak ani z vlka nepochází jehňátko, nýbrž podstatné vlastnosti se v druhu zachovávají stejně a stále, i přese vše různé okolnosti, kdežto různé vlastnosti různých druhův ostávají různými i za stejných okolností. To zajisté předpokládá nějaký důvod ve věci samé, že prý příroda činí vše pro zachování druhu; to zajisté odůvodněno nějak v kořeni věci, že na př. arktické rostliny, přenesené do Alp asi v době ledové, zachovávají svoje tvary, že hmyzové na ostrově Britském ostávají stejní se hmyzy pevniny, kdežto lidé, jsouce pokroku schopni, se přes ustavičný styk tolik od obyvatelů pevniny odchýlili. Nägeli (1865) v tom viděl pádný důvod proti darwinismu (proti přírodnímu výběru u rostlin), je to však také závažnou známkou stálosti druhu.

Aby se vývoj poněkud vysvětlil, klade se předně do plasmatu nekonečná rozmanitost vloh. To jest ovšem upřímně mluveno a jako tajemství života přímo vyjádřeno, proti čemuž nikdo nemůže nic namítati, až snad na tu nekonečnost. Hůře již jest, že se živoku také vkládá snaha po divergenci. Jest přece docela zřejmo, že bez nějaké zvláštní příčiny má i živá hmota svou netečnost a setrvačnost, ne sice jedinečnou, jako hmota mrtvá, ale kmenovou; o pokroku nejenom neví, nýbrž ani nechce věděti, jsouc spokojena se svým stupněm. Proměnlivost (variabilita) je známý přírodní zjev, ale objem její jest velmi skrovný. Jablko nepadá daleko od stromu. I když povstávají četné odrůdy, prozrazují přece podobnost původní; proměnlivost postupuje mnohostranně v rovině, nikoli jednostranně a přímou čarou do výše, příbuznost a rodokmen nerozprostírá se vždy jako strom, nýbrž také zhusta jako síť (Wigand). Středem stálým je tvar druhový; kolem něho se všechny změny kupí.

Chod ten však má vykonati proměnlivost s dědičností. Takto si oba zákony vlastně odporují, ana proměnlivost vede ke změně, dědičnost k zachování předešlého. Spojení obou však prý není srážkou, nýbrž doplněním, neboť dědičnost jen upevňuje, co proměnlivost zavedla: tím že nastalé změny ostávají a se dědí, buďto hned anebo v pozdějších kolenech (atavismus), vznikají nové tvary, které znenáhla za nových a nových změn se stávají novými druhy, rody, třídami atd. Avšak týkají-li se změny jenom věcí vedlejších, tedy ani dědičnost neprovede věcí podstatně vyšších, ba spíše budou odchylky ty ustáleným typem překonány a zahlazeny. Nad to není dědičnost odrůdových znaků nikterak zákonem. Již sám atavismus jest výjimkou z dědičnosti. Ani pozorným pěstitelům se nepodaří všechny znaky převésti na další potomky; tím méně se to stává v přírodě, kde ty znaky zase mizí a opět jinde se vyskytují. Sám Darwin se diví kapriciosnímu zákonu dědičnosti, ale zákon to má býti přece. Dle Nägeliho ostává mnohý ze zděděných znaků latentním, aby se v čas objevil. Možná, ale tím není nic vysvětleno. Jistá dědičnost jest zákonem, je přírodním skutkem; ale descendenční dědičnost to není, alespoň se v přírodě nikde tak neukázala ani neukazuje, jsouc podle všeho zcela latentní. Není tedy dosti logické, vysvětlovati ty ohromné a nesčíslné změny a stupně zjevem, který je tak nahodilý a málokdy spolehlivý. Proměnlivost totiž jakási jest, ale jest obmezená; jednak změny nepřesahují jistých hranic, jednak vlastnosti zmizelé se objevují znova v pokoleních pozdějších (atavismus).

Důkazem descendence má též býti, že údy různých druhů zvířat jsou si podobny a částky jejich sobě navzájem odpovídají; tak na př. kosti v ruce opičí se nalézají též v noze koně, v lopatce krtka, ve křídle netopýra a v ploutvi velryby. Avšak tím, že údy ty jsou podobny, není přece řečeno, a tím méně dokázáno, že jeden z druhého povstal. Úkol jejich jest podobný, proto jsou podobně zařízeny. Příbuznost zvířat právě tak jako proměnlivost nejde v řadě, nýbrž stojí v jedné rovině; jedno s druhým je příbuzno podobnými zuby, s třetím podobou žaludku, se čtvrtým podobou nohy atd. V čem tedy ze sebe vznikla, a které z kterého?

Není-li jméno „rod“, „třída“, „říše“ a pod. v přírodovědě prázdným jménem, tedy rozumí se samo sebou, že příslušníci téhož oddílu jsou bližší sobě než jiným. Týž oddíl jest ovládán týmže zákonem, který však obnáší v sobě podrobná určení též pro jednotlivé nižší oddíly, t. j., věcně řečeno, základní ráz na př. rodu jest jaksi schopen bližších určení druhových, maje k nim ke všem jakýsi směr, tak že za nepravidelných podmínek některý jedinec tohoto druhu velice nápadně se stane podoben jedincům

druhu jiného, že na př. vystřídá se barva mezi rostlinami snadno tam, kde některý rod rostlin snadno zahrnuje v sobě druhy různobarevné, kdežto naopak u stejnobarevných barva ostává více táž. Týž zákon rodový směřuje k tomu, aby odchylky a výjimky se neustalovaly; odtud tedy snadná proměna neb i zánik znaků zvláštních neb druhotných, odtud také zakrnění některých údů, které vyznačují celkem rod, ale v jistém druhu vedle zvláštních toho druhu znakův a údů nemají místa ani účelu. Tato idealní příbuznost podle jednotného zákona vysvětluje dosti, ba mnohem lépe zjevy proměnlivosti, rudimenterních údův atd., i netřeba vyhledávati příbuznosti skutečné, která jinak je pravdě nepodobna. Osel nestává se nikdy koněm, ačkoli kostry jejich nesnadno rozeznati.

Ty údy neúplné, zakrnělé (rudimenterní) a bezúčelné buďtež ještě zvláště zmíněny. Jsou tu na př. zakrnělá křídla pozemních ptáků, prst na noze koňské a j. To prý jsou zbytky z údů předků, které zanedbáváním zakrněly a takto se dědičností zachovaly. Proč by ptáci předešlí byli zanedbali křídel používati a začali spoléhati na nohy, které nebyly v běhu valně cvičeny, jest nevysvětlitelno. Či neměli všichni ve vzduchu místa, tak že byli nuceni běhati po zemi? U rostlin jsou též takové ústroje, ačkoli tam nelze tak snadno mluviti o používání neb zanedbávání jejich. U mnohých ústrojů neznáme dosud účelu. U ryb na př. neznáme účelu žlučiny (měchýřku žlučního); a ta chybí slonu, koni, jelenu a j. Ústroje neužitečné mohou zcela dobře znázorňovati pouze jednotu a souměrnost tvorstva. Důvod ten není o nic slabší, než důvod transformismu; rozdíl je toliko ten, že v transformismu se i z idealní podoby soudí neprávem hned o realní souvislosti, kdežto onen důvod zůstává na své oprávněné idealní půdě.

Vysvětlení tohoto, jaksi esthetického, mnozí nechválí. Když francouzský spisovatel proti darwinismu (Lavaud de Lestrade) srovnal tyto zakrnělé údy se slepými okny v rozvrhu stavby, nazval to jiný (Maisonneuve v anthropologickém odboru katolického sjezdu 1891) dětinským. Ale transformistní vysvětlení také neuspokojuje. Podivno předně jest, že „zakrňování“ nevede k úplnému zániku; vždyť na př. hermafroditismus, byl-li kdy obecný, jak protivníci praví, přestal zajisté už na úsvitě života, a přece až dosud pozorovati zákrsky pohlavních údův u pohlaví druhého. Přichází tu sice jako na zavolanou dědičnost, ale od té bychom věru něco chytřejšího očekávali, než tuhle zbytečnost. Naopak nevysvětluje se, proč organismy, na které sami protivníci (Darwin) se odvolávají (na př. pták z rodu picus v Jižní Americe ne na stromech žijící jako jinde, nýbrž na zemi), za změněných

okolností nepozbývají svého rázu, aniž jim údy, za těch okolností nepotřebné, zakrňují.

Třetí důkaz transformismu a „nejzávažnější pro každého, kdo filosoficko-přírodovědecký názor světový si osvojil, spočívá v srovnávací systematice, morfologii, vývojezpytu a embryologii rostlin a zvířat“ (Čelakovský u. m.). Zvláště prý „v rostlinstvu objevena taková vnitřní souvislost v postupu od nejnižších tříd až do nejvyšších, jaká po rozumu ani jinak než jednotným, souvislým, vzhůru jdoucím vývojem pochopena býti nemůže.“ Zde je zajisté tvrzeno přes příliš mnoho, a proto třeba býti nedůvěřivým. Kde, kým a kterak pak „objevena vnitřní souvislost?“ „Po rozumu“ nemůže ani descendenční theorie zjevů příbuznosti docela vysvětliti, tak zase tvrdí jiní přírodozpytci.

Systematika je na př. v mineralogii zajisté také dosti pevná, aniž tam kdo mluví o vniterné souvislosti. A na vlastní soustavu transformistních dat chybí ještě mnoho, velmi mnoho, tak že se jí člověčenstvo už ani nedočká; neboť do té doby ustoupíme podle transformismu vyššímu druhu bytostí. Je pravda, že transformismus mnoho vypátral, mnoho popsal a sestavil, ale mezer je mnoho, a to nepřeklenutelných. Dvojího důkazného prostředku v přírodovědě, pozorování a experimentu se theorii této nedostává. Vtipné domysly, nápadná srovnání, často velmi pravděpodobné výklady jsou tu, ale mezi tím stíhá hypothese hypothesi, nutný „zákon“ přírodní obnáší v sobě samém záhubu svou, neurčitou a neobmezenou to proměnlivost tvarů, a při tom se podává tolik tajemných, často opačných vysvětlivek, že se jimi věc jen zatemňuje.

Morfologie rostlin opírá se namnoze právě o změnné vlastnosti, a to jinak podřízeného významu. Ale soustava morfologie je za to velmi stálá a pevná. A se stanoviska filosoficko-přírodního názoru je právě o rostlinstvu náramně nesnadno si mysliti, že tento bohatý rozvoj vlastností jinak bezvýznamných se dál sám sebou z nějaké vniterné příčiny. Tu bychom ještě spíše než při živočišstvu připadli na myšlenku, že to vše provedeno podle jistého soustavného záměru, v němž esthetické a idealní důvody převládaly — a ne přírodní zištnost.

Kromě toho morfologie klade mnoho otázek, jimžto samovolný vývoj nezdá se ani dosť málo pravděpodobně odpovídati. Že z praživoka vzešly samy sebou dvě řady, rostlinná a zvířecí, tato rozdělena právě v sedm oddílův atd., je bez předpojatého rozvrhu málo pravdě podobno. — Dokonalejší typy, u nichž by proměnlivost měla býti vyšší, jsou právě stálejší, a naopak mají více odrůd, ačkoli by jich měly míti méně nežli nižší, kterým náleží pokoušeti se co nejvíce o postup k dokonalejším.

Biogenetický zákon, dle něhožto vznik jedince (ontogenesis) jest jen opáčením vzniku kmene (fylogenesis), zákon, který se pronáší stručně jménem palingenese (vznik opětovaný), je zákonem zcela výjimečným. Darwinista Spitzer sám uznává, že kainogenese (vznik novotvarný) jeví se všude tak silnou, že z palingenese pozorovati sotva více než ojedinělé stopy.

O embryologii byla již řeč (str. 226). Nägeli stanoví zvláštní zákony pro vzrůst idioplasmatu, ontogeneticky do délky a fylogeneticky do šířky — důvod ovšem ostává tajný. Haeckel je docela ochoten plastidulům dáti paměť, aby stačily opáčiti nasbírané dokonalosti svých předkův. Eimer konečně stanoví zákon genepistase, dle kterého má každý tvar svůj cíl, na kterém se přirozenou nutností zastaví. Uspokojivého vysvětlení tu není.

Na konec potřeba jest pohlednouti na ty předky, jaké nám descencence vnucuje, a na ty řady, kterými se z nich všechno vyvinulo. Kmenové útvary ty (prorocké, synthetické typy u Agassize, generalisované tvary u Owena) jsou jaksi sbírkou vlastností, jež nyní nacházíme u různých čeledí; nejsou tedy tak přechody jako spíše spojkami více druhů. Mnohé z těchto smíšených tvarův ovšem zase nechány na pokoji, protože se neosvědčily, ale jsou přece ještě tvary dosti význačné; amfikyon spojuje v sobě psa a medvěda, pseudaelurus kočku a kunu a j. V paleontologických řadách pak postupovalo se po vrstvách zemských výše a výše až k nynějším útvarům; tak na př. valvata multiformis (Hilgenfeld) ve Steinheimském vápenci vykazuje skořápku plochou, znenáhla se zdvihající až jest úplně věžovitá, a j. Dle Neumayra vstupují na místo dřívějších oddělených druhů pouze souvislé řady, v nichžto jakožto odpočinky se vyskytují jednotlivé typy, které jsou ostřeji a jaksi pravidelněji vyznačené, jako na př. vyvinuté krystally. Jen takovéto „mutace“ (Waagen) mohou prý jmíny býti vztažitými jednotami v soustavě, nikoli však stálými druhy.

Předně budiž poznamenáno, že i v těchto zákonech jsou logické a věcné příčnosti. Společný útvar, postavený na počátku řady, vyvodí ze sebe řadu jen differencováním, řekněme činností rozbornou, analytickou. Descendence je však vůbec podstatně synthetickou, t. j. čím výše v řadě se vystupuje, tím více se mají znaky zdokonalovati a hromaditi. Tedy společné typy a descendenční řady sobě odporují, neboť jednou se tvar dokonalejší klade za výsledek zjednodušení, podruhé za výsledek hromadění.

Ostatně postup řad jest ve skutečnosti velmi pochybný. Dosud netvrdí se než o měkkýších. Ti však obývají moře a břehy v různých hloubkách, tak že velmi snadno mohli přijíti do vrstev nad sebou ležících, tak jak nad sebou současně žili. V kotlině Steinheimské shledal Sandberger, že nejrůznější útvary

valvaty jsou tu uloženy vedle sebe v téže vrstvě. Přechody pak také mohou býti kladeny za odrůdy druhů. Jest jisto, že ode druhu ke druhu jsou souvislé „přechody“ skrze odrůdy, t. j. v rozmanitosti jednotlivých druhů nalézají se jedinci, kteří v některých vlastnostech blíží se některým jedincům druhu sousedního, stojícím taktéž na obvodě a pokraji svého druhu. Rozhodná otázka pouze jest, zdali je také přechod od rodu k rodu, t. j. zdali odrůdy ostávají uprostřed druhu aneb vedou-li nad určitý druh, tak že vznikají z nich nové a vyšší druhy a rody.

Po těchto přechodních útvarech se ovšem pilně pátrá. I kdyby se skutečně všechny potřebné doklady našly — bylo by jich potřeba ohromně mnoho, neboť mezery jsou velké — bylo by lze tento zákon souvislosti vyložiti idealně jakožto zamýšlenou soustavu tvorstva. Jakmile však ostane jen jediná nepřeklenutá mezera, je transformismus povšechný neodůvodněn. Archeopteryx v Solenhofenské břidlici měl vyplniti mezeru mezi plazy a ptáky, ukázal se však býti pouhou chimerou. Ichthyosaurus měl býti přechodem od plazů k rybám, zatím však ukázal Fraas (v popise ichthyosaurus quadriscissus), že je to pouhý plaz, lišící se od jiných jen tím, že je zařízen pro život ve vodě, asi jako velryba je ssavec, žijící ve vodě. Již Baur ukázal, že mladší druhy ichthyosaurů jsou rybám podobnější nežli starší, kdežto by u starších měly znaky plazův a ryb býti ještě zachovalejší, kdyby oba tyto druhy byly povstaly z ichthyosaurů. I průběh plození jest ve zkamenělinách pozorovati, a tím se rovná ichthyosaurus úplně plazům, nemoha klásti vajíček, nýbrž rodě živá mláďata, jako mořští hadi v indickém okeanu. I jiné takové domnělé společné útvary může, kdo chce, pokládati za společné, dokud jich dobře nepozná, aneb dokud chce na své apriorni theorii státi: vlastně však neukazuje příroda — kromě tvarů zrůdných — žádných tvarů přechodních, nýbrž jen úplně hotové, uprostřed stojící a zcela určité.

V ukvapených úsudcích dosavadních má ostatně přírodověda již dosti značné pokyny, aby s takovými domnělými pratypy nakládala co nejopatrněji. Důkazův empirických pro to nemá, a ty, které se ob čas vyskytnou, záhy zase se v niveč rozpadají. „Příroda i tu, kde ohromné skoky a mezery v řadě tvorstva jsou nevyhnutelné, je rozjímajícímu pozorovateli zakrývá. Mezi zvířetem a člověkem na př. je nekonečná propast, avšak zevně jest vyplněna opicemi vzhledem k podobnosti tělesné; mezi ssavci a rybami vyplňují morfologicky mezeru cetacea, mezi ssavci a ptáky netopýři, mezi ptáky a plazy létavé ještěrky. Tato zevnější souvislost ukazuje velice názorně nekonečnou plnost a nevyčerpatelné bohatství živých bytostí. Táž organisace se zařizuje pro všemožné poměry životní; kdekoliv jest místo pro živou

bytost, tu se též vyplní, všechna idealní možnost se jeví uskutečněnou. Při tom však ostávají typy samy význačně určity a vniterně od sebe přesně odděleny: rozmanitost nestává se chaosem, nýbrž udržuje svůj řád a jednotu." (Philos. Jahrbuch 1893. 473.)

Jak různé druhy rostlinné i živočišné po zemi rozděleny, vysvětluje se transformismem velmi nesnadno. Že by na př. za doby ledové byly organismy putovaly přes rovník a tak tytéž druhy v různých pásmech se usadily, možno sice věřiti, ale pro všechny zvláštnosti v rozšíření organismů výklad ten sotva stačí. Tak jako stálost druhů je mnohem jistější, než transformisté připouštějí, tak také autochthonnost jejich, t. j. že tvůrčí mocí na různých střediskách tytéž útvary provedeny a okolnostem přizpůsobeny, zdá se býti pravděpodobnější, ač průběh vzniku toho právě tak málo si dovedeme představiti jako transformaci; představa úplného a všestranného vzniku jest nám cizí, známe jen přeměnu, ale pojem třeba uznati jakožto odůvodněnou logickou nutnost a tímto dohadem a domyslem třeba se spokojiti. —

Úvahou touto, která snad více nežli slušno zasáhla na pole přírodovědy, přece však zase předmětu svého ani z daleka nevyčerpala, mělo býti jen ukázáno, v čem se evolutionismus přírodovědný theismu dotýká, v čem ne. Jinak náboženství křesťanskému nezáleží pranic na tom, pro kterou theorii o vzniku druhů se kdo rozhodne. Z přírodovědných důvodů třeba zavrhnouti darwinismus vlastní (str. 215.) a transformismus nepřetržitých přechodů; onen jest příliš mechanický a mělký, tento, ač uznává vniterný důvod vývoje, nemá v přírodě pražádných důkazů, neboť útvary přechodní jsou pouhým výmyslem. Připustiti lze přírodovědecky i theologicky transformismus, jenž učí, že všechny organismy, kromě člověka, dle vštípených zákonů vniterných, vyvinuly se z nižších stupňů svého druhu na stupeň nynější, a to nikoli nepřetržitými přechody, nýbrž po určitých stadiích, tak že každý druh měl své nižší útvary; nevznikli tedy vyšší druhové z nižších, nýbrž jen vyšší útvary z nižších útvarů téhož druhu.

Nauka zprostředkovací, že totiž Bůh stvořil všechny druhy, ale vyšší z nižších, tedy že transformismus nepřetržitý anebo stupňový byl Bohem jaksi řízen, zamlouvá se mnohým, ale nemá jinak mnoho přesvědčivého do sebe.

Ostatně, jak zmíněno, kloní se mnozí transformisté k polyfyletickému původu organismů, t. j. přijímají více typů za dané, někteří i značný počet. Možná, že se takto transformismus po oklikách někdy sblíží s naukou o stálosti druhů, když obojí strana podle nabytých zkušeností se v něčem popraví. V tom smyslu lze přisvědčiti polskému posuzovateli transformismu, Nuckowskému, jenž dí, že názor o vývoji je celkem dosť odůvodněný a právem

uznávaný, že však dosud nikdo nemůže vývoje vyložiti ani hranic jeho vyznačiti. Neumíme prý se ještě přírody tázati, aneb nechceme vyčkati odpovědi, totiž odpovědi celé. Často prý bychom uslyšeli v druhé části odpovědi odvolávati úsudek, jejžto jsme si vítězoslavně z prvé sestrojili.

Že transformismus vůbec, ať jej pojímají jakkoli, tvůrčí moc božskou volky nevolky předpokládá, jest jisto; předpokládá totiž Toho, který zákon vývoje stanovil, věcem vetvořil a rozvrh jeho až na stupeň nynější, vznikem člověka daný, provedl, sic jinak nemá celý vývoj ten dostatečného důvodu a příčiny. Není tedy divu, že k transformismu hlásí se i theologové a učenci smýšlení přesně náboženského. Francouz Maisonneuve už zmíněn. Lamarck, jenž hájil i původu lidského těla z opice, byl upřímný theista. Geoffroy - St. Hilaire byl smýšlení přesně náboženského. Geolog belgický D'Omalius d'Halloy byl upřímným katolíkem. Wallace drží se přísně církve anglikanské; Darwin sám dlouho trval při výroku svém: „nedospěl jsem nikdy k tomu, abych jsoucnost Boží zapíral," až na sklonku života přiznával se, jak syn a životopisec jeho svědčí, k agnosticismu, k nauce o nepoznatelnosti prvých příčin a základů. Celkem dobře praví Quatrefages: „Ani svobodomyslníci ani protivníci pravověrných církví nemají práva z darwinismu [v širším smyslu] pro sebe kořistiti, ani religiosní, kteří stojí opodál vědeckých otázek, nemají proč se strachem jej odmítati." (Srv. ostatně: Hontheim, Institutiones theodicaeae 1893. Diebolder, Darwins Grundprincip der Abstammungslehre 1891).

Rostlina a zvíře.

Poměr říše rostlinné a živočišné ukázal se nám jakožto služebný; ale ve mnohých částech koná se služba ta navzájem. V jistých zařízeních obou, jež nemohla se vyvinouti znenáhla, nýbrž jeví se jakožto původní (str. 220.), viděli jsme důvod proti transformismu. Není nezáhodno vzhledem k téže theorii, všimnouti si podstatného poměru nynější květeny a zvířeny, a rozdílů mezi nimi. Byť i transformismus odvolával se více na věky minulé a působení jejich, přece i nynější povaha bytostí přírodních dovoluje neb zakazuje dle zákona příčinnosti, stanoviti o nich jisté nauky.

Podstatný rozdíl mezi zvířetem a rostlinou jest ode dávna znám: rostliny žijí, zvířata čijí. Zjev a pochod počitku jest sice novou fysiologií a psychologií prohloubán co nejdůkladněji, ale na konec konců zbude tu vždycky jakýsi, a to rozhodný činitel, jenž je čistě psychický a zároveň metafysický, unikaje

veškerému experimentu a každé vědě pouze empirické: jest jím ono uvniternění zevnějšího dojmu, kterým se počitek živočišný podstatně různí od pouhého podráždění rostlinného. Úkaz zevnější může při tom býti úplně stejný, ba některá rostlina reaguje snad na podráždění takové mnohem zřetelněji nežli živočich, ale v rostlině ostává to vždy pochodem mechanickým, v živočichu je to vždy pochod životní, vitalní.

Psychická, duševní stránka živočicha má přerůzné stupně. Nejnižší stupně jsou tak neznačné a nezřetelné, že v určitých případech nastane snadno pochybnost, máme-li před sebou živočicha či rostlinu neb snad i nerost. Jen tato okolnost, že rozdíl jest nám často nesnadno přístupný, může býti podkladem jisté nauky, dle které nejnižší útvary obou říší v sebe přecházejí. Důkaz to není žádný, a nejméně je to důkaz exaktní, empirický. Transformismu pak by tento skutek, i kdyby byl pravdivý, pranic nesvědčil. Neboť vývoj od méně dokonalého k dokonalejšímu, jak si descendenci obyčejně představujeme, by tím nebyl dán. Podle něho totiž by nejnižší živočich měl se vyvinouti z nejvyšší a nikoli z nejnižší rostliny. Pakli má tím býti jen řečeno, že obě říše mají společný původ, odkud se potom vyvíjely dvěma směry, v rostlinstvo a živočišstvo, tu vystoupí nová řada neodbytných námitek: čím to, že rostliny ostaly vesměs na nižším stupni vývoje? Kde je v oné prabytosti života důvod dvojího tak různého pochodu, jak jej vidíme na rostlinách a zvířatech? kde je důvod přizpůsobení mezi oběma říšemi, které je sice ve mnohých částech vzájemné, konečně však přece u rostlin ke zvířatům podřízené?

Methodologicky je zajisté jediný správný způsob ten, že se podstata nějakého zjevu vyšetřuje na těch případech, na kterých jej lze jasně pozorovati. Zvířecí život tedy, který jest úplně vázán ústrojím tělesným, potřeba zkoumati tam, kde se zřetelně jeví. Nejsou to jen zvířata nejdokonalejší. Viděli jsme (str. 123.), že hmyzové na př. poskytují tu pravých divů psychického života; staré vyzvání, učiti se od mravence nebo včely, i tímto směrem jest velmi moudré. Když tedy ve stupnici živočichů spatříme na nižších stupních aspoň některé známky, které poukazují na život zvířecí, dostačí to úplně, abychom i do nich kladli týž podstatný a zásadní rozdíl od rostliny, který klademe na př. do mravence.

Společná je zvířatům i rostlinám potřeba potravy; v tom jsme shledali základní projev života vůbec. Rostlina si jí nehledá, nemůže hledati, zvíře si jí hledá a může hledati, majíc volný pohyb. Nevnikáme do zvířete ani do rostliny, právě tak jak do nich nevnikají transformisté, ale víme, že u známých živočichů nedostatek neb dostatek potravy působí bol nebo příjemnost; u rostlin to jen fantasie tvrdí. Příjemnost řídí celou činnost živočišnou, byť to bylo jen občasné stahování a roztahování těla; rostlina jí necítí. Zvíře má čivy, byť i sebe nedokonalejší, a tím jest činno; rostlina má nanejvýš jakousi podobu svalů, mechanicky pohyblivých, jest pouze trpná. Sklon po světle, spánek listů, vyměšování semen, požírání hmyzův atd. jsou pohyby čistě mechanické. Již nálevníci řídí svoje pohyby, vyhýbají překážkám, kdežto pohyblivé zárodky řas na ně narážejí, ač se zevně oněm podobají.

Výživa obojí říše jest podstatně různá. Jediné cizopasné houby zdají se neassimilovati anorganických látek, všechny ostatní rostliny žijí z látek anorganických, i cizopasníci z látek již mrtvých, kdežto zvířata vesměs žijí pouze z látky ústrojné. Písek, který ptáci zobají, není potravou, nýbrž látkou na skořápku vejce. Dešťovka neživí se hlinou, nýbrž organickými částkami z ní. — Zvířata jsou dále organismy oxydační, rostliny desoxydační. Jako rostliny připravují zvířatům přiměřený vzduch (str. 121.), tak jim připravují též potravu. — Z pravidla mají zvířata zvláštní ústrojí výživné, rostliny jsou celou plochou a celým vnitřkem výživné ústrojí; jsoutě právě jen „vegetací“, kdežto zvířata mimo život stravovací mají ještě jiný, vyšší. Jen u nejmenších zvířátek vodních (amoeba) nenalezeno dosud zvláštních ústrojů stravivých a citlivých. I zde jest podstatný rozdíl mezi rostlinou a zvířetem jen zevně zastřen.

Organisace zvířete jest podle těchto rozdílů jednotnější, zvíře jest více „organismem“ než rostlina. Zvíře sestává z určitého počtu částí údů, navzájem určitě sestavených a jen v souvislosti s celkem žijících. Jednota jejich má ve vazivu čivním také svůj určitý hmotný obraz. Rostlina naopak sestává z částí samostatnějších, méně k celku řízených, více méně jen formalně seřaděných. A tento poměr částí ve zvířeti a rostlině lze stopovati od částí zevnějších až k základním buňkám. Tyto živé součástky se v rostlině řadí k sobě dle zákonů fysiky a lučby, ve zvířeti dle ústředního zákona, žádným přírodním pravidlem nevyslovitelného; a takto se také v životě celku, zvířete neb rostliny, spravují a pozměňují. Již od počátku jinak se chová zárodek rostliny a zvířete: onen potřebuje pouze zevnějších podmínek a trvá dlouho živým, když jich na čas postrádá, tento brzy hyne, staví-li se vývoji jeho překážky v cestu. Obojí říše takto od počátku do konce má svoje význačné a různé vlastnosti.

Ústřední princip života zvířecího jeví se podstatně jiným než u rostliny. Je to jakási nová síla, od životní síly rostlinné velice vzdálená. Jakékoli mezery ve vývoji přírodním spatřujeme, přechod této propasti mezi životem vegetativním a sensitivním není z pouhých mechanických neb fysikalních sil

přírodních nikterak vysvětlitelný. I chemicky je sice rozdíl mezi pletivem buňky rostlinné a zvířecí: v těchto nalézáme z pravidla mimo kyslík, vodík a uhlík ještě dusík, kdežto zvířecí buňky za to mají bezdusíkovou blánku. Avšak to jsou jen průvodní rozdíly rozdílu zásadního. Princip života zvířecího jest úplně nový, ze hmoty ještě méně odvoditelný, nežli princip života vůbec. Hmotný pohyb, hmotná energie a všechny jiné přívlastky hmoty ostávají při všech změnách a obratech přece jen na svém hmotném stupni; zde však máme zjevy nehmotné, ač na hmotu připoutané, ve svém vniterném jádru jednoduché. Onen obrat dojmu v počitek lze sice stopovati a měřiti po stránce mechanické, ale jenom až k rozhodnému okamžiku, jenž jest takořka mathematickým bodem. Zde exaktnost přestává a nastává pouhé uznání daného skutku.

O t. ř. duši zvířecí dále jednati, není pro náš úkol potřebno. Dle projevů života zvířecího je to zajisté něco nade hmotou postaveného, není to pouhá síla hmotná, jakými operuje fysika, nemá však ani samostatné činnosti ani samostatného bytí. Veškera činnost její jest upoutána na hmotu, poznání i touha její jest řízena jen smyslovými předměty, jednotlivinami; k povšechninám se nepovznáší. Podle toho jich není ani schopna, úkol její jest vyčerpán oživováním a zachováváním organismu.

Darwinismus sám poukazuje na různé stránky života zvířecího, které se zdají prozrazovati jakousi rozumnost; Romanesovo dílo, i k nám uvedené, stopuje velice bedlivě intelligenci zvířat. Úmysl jde tu ovšem nahoru, aby zvířata se sblížila s člověkem. Že jsou tím vzdalována od říše rostlinné, na to smíme zajisté právem poukázati zase my, aniž ovšem zákonův o intelligenci zvířecí přijímáme. Drobné zkoumání v tomto oboru, jaké na př. podnikl H. Fabre na hmyzech, jesuita Wasmann na mravencích a j., poráží i zde darwinskou nauku a svědčí nemálo i proti descendenci vůbec. Darwinův „zákon přírodního výběru jímá mne údivem pro svou bezměrnou významnost. Ale pokaždé, kdy jej chci obrátiti na skutky výzkumné, opouští mne. Vodí mne ve víru prázdnoty, aniž mi ukazuje opory, na které by spočinulo vysvětlení daného. Zákon ten jest veliký jakožto hypothese a neplodný vzhledem ke skutečnosti.“ (H. Fabre, Souvenirs entomologiques 1882.)

Z podrobností buďtež proti darwinismu uvedeny pouze dvě: **živočišný pud** a **mimicrie**. Obojí projevy totiž vykládá darwinismus přizpůsobením a dědičností.

Co do pudu všimněme si zmíněné už péče některých hmyzův o potomstvo. Jisté kukly (na př. eumenes) vyžadují za potravu housenky omráčené, ne ještě úplně mrtvé; živá by zajisté zárodek pohybem svým poškodila. Kořist tato, která na př. jenom na

jednom bodě jest poranitelná, bývá právě zde zraněna; jiný druh housenek zase má čivní střediska rozdělena na devět kroužků, tak že všech devět potřebí zraniti. Je to náhodou? Snad, ale pak mohli snadno všichni jedinci, kteří toho štěstí neměli, s náhodou se minouti a rod mohl zajíti. A když se to jednomu podařilo, kterak pak to **zdědili** ostatní? **Přizpůsobovati** se, na to nebylo kdy; buďto dána potomkům hned od počátku **výkonem úplně zdařilým** vhodná potrava, anebo by druh byl zahynul. „Hmyzu třeba hned poprvé provésti věc dokonale, anebo může ostatních pokusův již nechati“ — podotýká Duilhé. (Srv. str. 123.)

Jiný příklad zcela jiného způsobu uvádí Wasmann o žežulce. Jak známo, zanáší žežulka z jistých příčin vajíčka svoje do cizích hnízd; hostitelé ujímají se bezděčného vetřelce zhusta na škodu svých potomků. Celý průběh ten poskytuje zajímavé látky k úvaze o **účelnosti v přírodě**. (Srv. „Das Kukucksei und seine Rätsel ve Stimmen aus Maria-Laach 1894.) Žežulka předně snáší vajíčka nápadně malá, ale při tom zase se skořápkou velmi tvrdou, podobně zbarvená jako jsou vajíčka oněch hostitelů. Tuto „souvztažnost“ (srv. str. 217.) vysvětlovati mechanicky, přizpůsobením a dědičností jest velmi smělé a přece nedostatečné; netýkáť se věc ta nějakého libovolného úkonu, nýbrž vniterného ústrojí (plodivosti atd.), které zevnějšími vlivy nemůže býti měněno mírou tak značnou. Užitečné zařízení to je tedy nikoli výsledkem, nýbrž původní spolupříčinou zvláštního živobytí žežulčina. „Adopce cizích vajíček však pěstounům **není užitečná, nýbrž docela škodlivá**. Náklonnost přijímati vajíčka cizích druhů pak jest, jak nedávno Leverkühn ukázal, vlastností nikoli všech druhů, nýbrž jenom některých ... **Výběr přírodní** však měl působiti k tomu, aby škodlivý pud ten zmizel; neboť ptáci, kteří vejce žežulčino vyhodili, pečovali lépe o zachování svého druhu ... Je to opět **zákon vyšší moudrosti**, který též ostatní náramně spletité a zajímavé vztahy cizopasnictví a symbiose (spolužití) ve zvířeně upravil; vztahy to, které podle theorie selekční jsou právě tak nevysvětlitelné, jako podle ‚vlastní intelligence‘ zvířecí.“

Mimicry (napodobení) jest zajímavý úkaz přírodní, že některá zvířata tvarem a barvou podobají se velice jiným zvířatům, z nějaké příčiny lépe chráněným, neb i větvím, listům, kalu atd. I toto přizpůsobení jest prý výsledkem výběru. Přizpůsobování to však mohlo se zajisté díti jen po částečkách docela nepatrných; co by tedy byla taková nepatrná změna vůči pronásledovatelům prospěla? Avšak hmyzožravci prý měli z počátku velice slabý zrak, jenž se také teprve vyvíjel. Snad, ale jmenovaní už trilobité, kteří žili dávno před těmito hmyzožravci, měli oči veliké a velice pěkně opatřené. A oni krátkozrací masožravci, kteří prý se i nepatrnou podobností oněch hmyzů dali ošiditi, zajisté —

podle obyčejného běhu věcí — spíše naopak nedali se tou nepatrnou podobností mýliti, nýbrž spíše zpozorovali onu větší nepodobnost a hmyz pronásledovali. Tak tedy byla by částečná mimicrie bezúčelná; úplná, t. j. od počátku úplná, účelně zřízená, byla a jest ovšem mocnou záštitou tvorův oněch, jinak namnoze bezbranných.

Ukázky tyto zastupují celé řady ostatních zjevů. Darwinismus mnoho přispěl ku prozkoumání života zvířecího, ale s druhé strany libovolnými a dobrodružnými výklady, nezaručenými údaji a neplodnými genealogiemi střízlivému bádání mnohdy uškodil, je zbytečně zdržel nebo na bludné dráhy svedl. Chlubí-li se tedy, že spočívá na zásadách v pravdě vědeckých a vědě že více než kterýkoliv jiný názor svědčí, tedy je to jen z části pravda, a to z té, ve které jest za jedno s ostatními. Nezaslouží tedy ani v této příčině přednosti, jakou si osoboval. —

Dle Hegela je „zvíře zázrakem proti přírodě rostlinné.“ I muž ze všeho dogmatismu nebo mysticismu, neb jak se starší názory ještě jinak rády nazývají, tak málo podezřelý, jako Du Bois-Reymond praví ve svých řečech: „Prvým dojmem příjemnosti nebo bolu, který na počátku zvířecího života na zemi pocítila bytost nejjednodušší, nebo prvým vněmem nějaké jakosti utvrzena ona nepřestupná propast [mezi rostlinou a zvířetem], a svět stal se takto dvojnásobně nepochopitelným.“ Přiznání to, jež fakta každému fysiologu vynutí, podráždilo Haeckela k poznámce zajisté málo vědecké, že prý je to „výrok opravdu jesuitský“! —

Závěrek o původci všehomíra je tu zase tentýž, jako předešle. Zcela nový zjev, život zvířete, nemá ani v pouhé hmotě ani v životě rostlinném dostatečného důvodu. Kterak Tvůrce všehomíra utvořil prvého živočicha, nebo vlastně prvé živočišstvo, jest nám ovšem tajemstvím. Písmo sv., jak jsme viděli (str. 191.), nepraví tu nic určitějšího, leda že k slovu Božímu voda i země vydala každá svou zvířenu; co do rozdílu obojí zvířeny a jednotlivých druhův jejích, slyšíme samu přírodovědu z vážných důvodů tvrditi, že jednak ony dvě jsou „autochthonní“, t. j. že pozemská nevznikla z vodní, jednak že typy druhové jsou stálé a od sebe oddělené. Všechny důvody tedy nasvědčují tomu skutku, že jen tvůrčí slovo božské i tento stupeň života hmotě vetvořilo; závažné pak důvody praví, že se to stalo bezprostředně, nikoli přírodním vývojem, a po určitých, vhodně oddělených stupních a třídách.

Zvíře a člověk.

Stará jest výčitka, kterou se stíhá srovnání, v nadpise vyslovené. Člověk, an ve cti jest, nechápe toho: přirovnává se hovadům nerozumným a podoben stává se jim (Žalm 48, 13). Mravy dálo se to od jakživa a bude se asi díti též dále: vědecky mravouku takovou odůvodňovati, zůstaveno teprve dobám nejnovějším. Vyskytují se sice i u řeckých filosofův (Anaximandra, Empedoklea na př.) o původu člověka zmínky, které ve spisovatelích oněch prozrazují, jak praví E. Zeller, předchůdce Darwinovy. Avšak výklady jejich mají do sebe více ráz fantastických, bájeslovných povídaček, vynucených nesnází a nevědomostí o původu člověka, než ráz vědeckých nauk. S plným vědomím a pevným úmyslem vědeckým hledati předky člověka mezi zvířaty počato teprve v předešlém století. Lord Monboddo (1773) spatřoval pračlověka v orangutanu. Link (počátkem tohoto stol.) viděl v černochu prvý skok přírody od zvířete ke člověku. V Indickém Okeaně bývala prý kdysi pevnina, z níž vyšli černoši a z nich ostatní lidé; jako běl jest jenom vybledlá čerň, tak také pleť ostatních lidí poukazuje na černou pleť jakožto původní. Claude de la Métherie v Paříži učil (1812), že člověk není než opice, společenskými poměry zdokonalená.

Huxley přivítal (1859) v gorille nedávno před tím znova objevené velmi vážného svědka pro theorii pithekoidní (o původu člověka z opice). Vogt, dříve odpůrce transmutace, přijal též nauku pithekoidní, doufaje prý, že bude odtud lze naházeti více kamení do zahrady křesťanství; v mikrokefalii (drobném útvaru hlavy) spatřoval atavistický obrat k původnímu tvaru opičímu, jehož dokladů však již není ani mezi nynějšími ani mezi fossilními opicemi. Na stuttgartském sjezdě anthropologů (1872) byl sice donucen vyznati, že mikrokefalní lebky jaktěživ nezkoumal, a hypothese mikrokefalní zanechati, ale jinak se nauky pithekoidní mezi přírodozpytci valem ujímaly. (Srv. Pesch, Die grossen Welträtsel II² str. 175.) Schleiden, Snell, Perty, Büchner, Haeckel, Cope, Topinard a více jiných zastávalo se jich, ačkoli s velkými rozdíly v podrobnostech. U nás posloužily v letech šedesátých a sedmdesátých velice dobře agitacím protináboženským. Vědecky hájí přípustnosti jejich zvláště L. Niederle.

Křesťanství učí o původu člověka, že stvořen úkonem božským, od stvoření ostatních bytostí světových rozdílným, a to k obrazu a podobenství Božímu; tělo muže utvořeno přímým úkonem božským z uzpůsobené hmoty („z hliny země“), tělo ženy utvořeno přímým úkonem božským z těla mužova, obojí pak tělo tělem lidským učiněno tím, že oživeno duší lidskou. Toť obecná nauka Otcův i bohoslovců katolických. Výslovným článkem víry

jest pouze (srv. str. 64.), že po přírodě duchové a hmotné stvořena jakási složenina obojí přírody, totiž přirozenost lidská, ve které spojeno tělo s duchem. O přímém či nepřímém utvoření těla není výslovného věroučného prohlášení, avšak téměř vůbec se uznává, že nauka křesťanská míní též u těla utvoření přímé, nikoli skrze samovolný projev sil přírodních, na př. vývoj ze zvířete. Pravda ta souvisí s jinými důležitými pravdami křesťanskými dosti úzce, ačkoliv nezbytně není žádnou vymáhána, tak že by se věta o zvířecím původu těla lidského tak zhola podstatě nauky křesťanské nepříčila. Ale příčí se obecnému téměř souhlasu a přesvědčení o výkladě hexaemera i významu těla lidského v říši Boží. Ani sv. Augustin, jenžto svým výkladem hexaemera ponechává volnosti domněnkám i sebe volnějším, nemůže tu býti volán za svědka leč v té nauce, že hmotě napřed stvořené dána Bohem schopnost, býti též látkou pro tělo lidské. (Srv. Mazzella, De Deo creante[2] 1880, str. 343. nn. Granderath, Constitutiones Concilii Vaticani 1892, str. 60.) Jestliže tedy někteří katoličtí učenci, zvláště ve Francii, se hotoví, některým přírodozpytcům i tento důsledek transformismu připustiti, bude jim potřebí důvodů velmi pádných, jimiž by dokázali, že ono obecné přesvědčení náboženské není oprávněno a naopak že přírodověda žádá je zamítnouti. O onom nepřísluší nám tu dále jednati: budiž dosti toho, co právě pověděno, že obecné to přesvědčení v křesťanstvu jest. Za to však náleží nám obšírněji promluviti o tom, co přírodověda k otázce o původu člověka říká.

Předeslány buďtež dvě poznámky. Prvá jest, že jestliže kde, tož tu zvláště nechceme pouze zkoumati a pátrati, nýbrž hájiti. Vyšedše ve své práci od názoru světového a životního, který chceme v našem směru vyložiti a obhájiti, nesmíme ho pustiti se zřetele zvláště nyní, kdy přímo běží o člověka a o částku v názoru životním veledůležitou, o otázku totiž, která na konec konců přísně pojata není leč: buďto člověk či hovado? Nejsme to my, kteří v otázce té prý čistě vědecké a nevinné takový hrot vycitujeme a ji zbytečně přiostřujeme, nikoli: sám Haeckel a s jiné strany Marx, Engels, Bebel atd. nám dosti zřetelně dali na srozuměnou, co vlastně tahleta „věda“ s člověkem zamýšlí, totiž kynismus, zhovadilost v celém slova toho významu. A tu snad přece i věda uzná, že dar takový je trochu darem danajským, že to, co jemu má býti obětováno, nejvyšší statky a zájmy lidstva, stojí poměrně přece za obranu.

Předmět tedy nejen není pouze theoretický, nýbrž jest i velice vážně praktický. U nás, jak zmíněno, psali ve prospěch theorií opičích takořka pouze nesvědomití pobuřovači pokoutní. Avšak dnes nebo zítra bude třeba i přírodovědcům našim o tom psáti zevrubněji; kéž by zde začala se vyklízeti ona lehkomyslnost

a frivolnost, s jakou se zhusta nejdůležitější věci přetřásají! Není zajisté malicherná věc, která dle úmyslu lidí právě jmenovaných má celý dosavadní názor o životě a cíli lidském změniti směrem tak hrozným a děsivým. Není tedy ani dovoleno, s otázkou tou si zahrávati, kteráž denně zhoubné účinky své jeví. Vtipkujeť se na př. ve školách o zprávě hexaemerní, ovšem nepochopené, jakožto o pověře a báji a neslouží se tím nikterak vědě, nýbrž darwinským výmyslům a pověrám, které, vydávajíce se za vědu, člověka tak hluboko snižují, jak jej ony povznesly.

Názor křesťanský je zajisté vznešený a co do pravdivosti jest ode dávna v právním držení: z oné příčiny i z této vyplývá nám právo i povinnost, ho hájiti, a ovšem hájiti jakožto věci vzácné a lehkomyslně, protože bez dostatečných důvodů, napadané. Jako stvoření světa, tak ani původ člověka není vlastně předmětem vědy empirické: když tedy nám obojí zjeveno, nemůžeme v tom neviděti péče božské o vědění a žití naše (srv. str. 188.), a nesmíme si jí nevážiti.

Druhá poznámka chce jen říci, že z ohromného množství a víru přerozmanitých údajův a zákonů lze tu uvésti jenom nejdůležitější, které se přesně tohoto předmětu týkají; slušíť jej od otázky evoluční z části různiti, jak později uvidíme.

Kdy se člověk na zemi objevil, nelze zevrubně určiti. Mezi vykladači Písma není tu shody, věda pak neví o tom nic spolehlivého. Hebrejský a latinský text Písma má ve výčtech prvotných rodů jiné číslice, než alexandrijský, kterážto vada rukopisů zavinila též neshody ve výpočtech vykladačů. Hieronymus čítá od stvoření Adamova až po dobu křesťanskou 3941 let, počet to nejnižší. Eusebius z Caesareje a Martyrologium Romanum čítá 5199 let. Několik východních i západních spisovatelů starokřesťanských čítá 5500 let, jiní ještě více, nejvíce Klemens Alexandrijský (6621 let), tak že rozdíl obsahuje až 2680 let. Celkem tedy by od stvoření Adamova až podnes bylo uplynulo šest až přes osm tisíc let.

Nejistota chronologie biblické pochází odtud, že předně číslice samy nejsou stejně podány, tedy z obyčejné vady textu; číslice, jak známo, psány písmenami, při čemž omyl opisovače jest velmi snadný. Praví se též, že není jisto, jaký rok se tu míní, zda židovský či egyptský. Rodopisy semitské hledí si vůbec přímého postupu hlavních rodů; v rodokmenech biblických zdají se některá jména znamenati ne osoby, nýbrž národy. Neuvádějí se pak v rodopisech biblických ani všichni členové, neboť „syn“ a „zplodil“ znamená tam také vůbec tolik, co „potomek“ a „byl předkem“ (nikoliv „otcem“). Shoduje se to opět úplně s úkolem Písma, jež nezamýšlí než ukázati, kterak dílo spásy prozřetelností božskou v pokoleních lidských vedeno. (Srv. Lederer,

Die biblische Zeitrechnung 1889.) Nejistota je zde tedy úplná, a katoličtí vykladači Písma odmítli vesměs libovolné pokusy (Raškovy, Paretovy a j.), sestrojiti na základě jeho chronologii světovou. Různosti ony i také těch přes 150 pokusů, chronologii biblickou objasniti, můžeme docela klidně snésti; a kdo by s exaktního stanoviska se proto bibli posmívati chtěl, ať se napřed podívá na ty tisíce, statisíce a milliony, které divým zmatkem víří ve hlavách i knihách exaktních, v každé jinak a pokaždé jinak.

Avšak brousili si na oněch výpočtech svůj vtip mnozí spisovatelé novější, nejen druhu Voltaireova, nýbrž i vážní, také z té příčiny, že jsou velice nízké. Důvody k námitkám i úsměškům brány z dějepisu i přírodozpytu. Památky egyptské vydávány za mnohem starší; avšak současníci Mojžíšovi, před nimiž on zprávy svoje psal, sotva o tom co věděli! Pozdější znalci, jako Varro, Josephus Flavius, Demokritos a j. taktéž o starobylosti té buďto mlčí, ač po ní pátrali, aneb jí zpříma popírají. Letopisy čínské, složené v prvém století křesťanském o desíti obdobích minulosti, po dvou až třech millionech let, jsou bájeslovné povídačky, jež sami Číňané kladou mimo dějiny. Ani indické neb chaldejské starožitnosti nesahají dále než biblická potopa, a výslovné zprávy jejich tak jako egyptské, pokud jsou vysvětleny, se zprávami biblickými se shodují. Hvězdářské pak zprávy a výpočty čínské, chaldejské neb egyptské, které posouvány o mnohé tisíce let nazad, ukázaly se nebýti od doby křesťanské vzdáleny ani o mnoho set let.

Ostatně těchto námitek už nikdo nenadužívá, leč kdo o nich ví jenom ze spisovatelů starších. Nejobyčejnější způsob, dopočítávati se nejstarší chronologie z dějin egyptských a předchozích ještě památek babylonských, vede k tomu výsledku, že rozptýlení národův událo se nejvýše asi okolo r. 5000. př. Kr. Prvá dynastie egyptská totiž zasedla na trůn okolo r. 4000., nejstarší král jižní Babylonie panoval okolo r. 4500. (dle Hommela), nejstarší památky vzdělanosti pak sahají prý ještě o něco dále. S tím souhlasí též dějiny foinické. Všeho všudy, když číslice ty, zajisté vysoké, přijmeme, dojdeme k domněnce, že stáří pokolení lidského dosud čítá snad asi 7000—8000 let.

Jinak chtěla míti přírodověda. Z rozličných smělých domyslů napočítala sto tisíc let, ba i na milliony. Lyell, jenž také stytisíců neskrblil, přiznává se, že na to potřebí smělosti. Prarůzné pak údaje přírodozpytců takových činí celou tu snahu jejich už napřed silně podezřelou, byť mluvili s jistotou sebe větší. Ne všichni zajisté jsou té skromnosti, aby dali svědectví pravdě, že přírodověda tu dosud nepronesla a vůbec nemůže pronésti soudu i dosť málo zajištěného. Pomůcky její, lidské kostry, a stopy činnosti lidské v zemských vrstvách objevené — pomůcky to, kterými pracuje anthropologie, archeologie, geologie a paleontologie, jsou vesměs nedostatečné a mohou opět vésti jen k domněnkám, kterým Zjevení pranic nepřekáží, jsou-li jen trochu rozumné a střízlivé a zůstávají-li ve svém oboru, nečiníce zlomyslných a neoprávněných výpadů na náboženství. (Srv. Knabenbauer a Hummelauer ve Stimmen aus Maria Laach 1874 a 1878; Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques 1891, 8. sect.; Southall, The recent origin of Man 1876 a m. j.)

Jisto jest, že vlastní dobou člověka je poslední doba vývoje země, doba čtvrtohorní (kvarterní), a to druhá polovice její, doba alluvialní (doba náplavu). Prvá polovice doby kvarterní, diluvium, doba ledovců (glacialní) ku konci vykazuje též obyvatelstvo rozšířené; zdali celou dobu tuto člověk už přežil, jest více než pochybno; mnozí (Pfaff, Fraas, Arcelin, Hull, Dawson a j.) toho popírají, jiní jsou na pochybách. Třetihorního (tertierního) člověka nelze naprosto dokázati. Od uplynutí doby glacialní až dosud čítají pak asi 7000—10000 let, tak že začátek člověčenstva by asi bylo klásti nejdéle do sedmého tisíciletí před Kr., do devátého od naší doby.

Že nalezeny lidské kostry spolu s mammutími a jiných vyhynulých zvířat, uváděno na důkaz vysokého stáří člověčenstva, bylo však naopak jen důkazem, že ona zvířata žila ještě později, nežli se dotud za to mělo; kdyby bádání přírodovědné nebylo proti Zjevení předpojato, uspořilo by si vůbec mnoho takových oklik. Též při posuzování vrstev, pod nimiž kostry nebo památky lidské nalezeny, bylo by tím dáno více skromnosti. Nánosy a naplaveniny v řekách, vrstvy vápencové neb rašelinové a pod. jsou z části úkazy velice vrtošivé a nespolehlivé, neboť jediný liják může zmásti výpočty o tisíce let; pokud pak se ukázaly spolehlivými, nasvědčují hořejšímu výpočtu.

Nářadí a zbraně, nalezené ve starších vrstvách a vydávané za díla rukou lidských, uznány buďto za díla nahodilých, mechanických událostí přírodních, aneb za díla lidská sice, ale z věku pozdějšího, neboť byly při nich nejednou památky už docela historické. Slovem není pražádného důkazu, že by věk člověka sahal do doby tertierní, neboť ani člověk pliocenní, z posledního totiž období tertierního, nebyl by vlastně starší než doba quarterní, protože obojí doba do sebe zasahuje.

Věty tyto jsou přírodovědecky zjištěny. Podrobností, kterými tu nelze se dále obírati, dočte se každý v naznačených pramenech. Nám budiž dle toho pravidlem, všechny údaje opačné přijímati s výhradou, že se osvědčí pravdivými; ve vědách, o které tu jde, rádo se mluví s velikou rozhodností, která nebývá vždy odůvodněna jistotou výzkumů.

Přímo tím ukázáno, že ani tentokrát není biblická zpráva ve sporu s vědou, ba že věda by lépe byla učinila, kdyby na základě těch několika tisíců let biblických byla ke zkoumání starožitností byla přistupovala, a nikoliv, jak se stávalo, s apriorní pohrdavostí; byla by si ty statisíce let uspořila.

Nepřímo však jsou výpočty ony nemalého významu též pro otázku o původě člověka vůbec. Žádné odvětví vědecké totiž nežádá ani nepřipouští, aby se stáří člověka posouvalo příliš za doby historické; činí-li se tak přece, jsou to libovolné domysly, nikoli vědecké názory. V době, vědecky známé, není pozorovati žádného přechodu nebo vývoje v těle neb na těle lidském. Už odtud je pravdě docela nepodobno, že nedlouho poměrně před tím, že v době, kdy se člověk objevil, objevil se jakožto výsledek vývoje ze zvířete. A priori už se taková představa ukazuje býti nesmyslem, jsou-li nám vědou ponechány doby tak krátké a v nich mají býti přechody tak veliké a obecné, nemluvíc ani o tom, že po přechodních tvarech anebo tvarech takových, jež by mohly býti pokládány za nějaké aspoň poněkud blízké předchůdce člověka, nenalezeno ani stopy.

Lamarck, Lubbock, Haeckel a j. sestrojili a sestrojují zajímavé rodokmeny člověka. Mnozí předpokládají, že veškeren život povstal ve vodě, což se čím dále tím zřetelněji ukazuje býti mylným: vodní i pozemská zvířata jsou autochthonní, původ jejich jest buď ve vodě nebo na souši. Dle oněch nauk prvá monera, hlenová nebo bílková to kulička, probudila se sama sebou k životu, vyhnala ze sebe jakési vyraženiny, které jí byly vesly; lepší veslaři se uchovali a rozhojnili (dle Robinsona jeví se v plování ssavcův a zvláště člověka atavismus, vzpomínka na ty vodní reje!), i byli z nich jednak raci jednak ryby. Obratlovci se státi, bylo trochu nesnadno, neboť měkkýši mají čivní střediska v části břišní, obratlovci v části zad. Amfioxus lanceolatus, rybka v podobě listu, bez mozku, dosud četně žijící, přechod ten zprostředkovala, a odtud se rozešli někteří potomci po souši, někteří vzlétli do vzduchu; někteří pozemšťané, pronásledováni jsouce dravci, hleděli se uchylovati na stromy a stali se opicemi.

V Lemurii pak, v zemi to, která byla na místě nynějšího Indického Okeanu a na počest oněch poloopic, podobných dnešním lemurům, pojmenována Lemurií (Sklater), byla opice nad ostatní chytřejší, i hledala si potravy též mimo lesy; uchýlivši se dále do hor, byla nucena se vzpřimovati, přední ruce se krátily, když jich tolik nevzpínala, uši se krátily a stávaly se nehybnými, když jich tolik nepotřebovala na vyšetření nebezpečí, a také srst její slézala, buďto od ležení aneb že si ji opice samy oškubávaly, protože se jim nelíbila. Méně obrostlé se pak více líbily a rozmnožovaly dle zákona pohlavního výběru. Řeči dosud neměly, jen vřeštěly (homo alalus, člověk nemluvný). Potomci ještě méně lezli a více chodili a skákali — palec u nohy zakrňoval, lýtka se vyvíjela, a častějším seděním otřel se ocas. V mozku začal kostík čileji pracovati, neboť bylo nač mysliti — na vlastní krásu a budoucnost; poněvadž se při tom méně žralo, čelisti se krátily. Myšlením a společenským stykem dána původní jednoslabičná řeč a homo primigenius, člověk prvorodý, byl tu. Ten už robil ze stromův oštěpy, lovil, oblékal se koží, brousil kameny v nástroje, objevil tak oheň atd. a na konec si do sebe přimyslil duši, a byl celý homo sapiens, člověk rozumný; tento poslední skok se udál buďto v tertierní neb až ve quarterní době.

Slovem tedy, člověk je potomkem opic, neví se jakých, ale bezpochyby bezocasých katarhin, které se též anthropoidy zovou, aneb jak Darwin sám míní, pochází člověk od srstnatého čtvernožce, opatřeného ocasem a špičatýma ušima, bezpochyby nějakého stromolezce; čtvernožci pocházejí od pradávné vačice, a tato od nějakého zvířete plazivého nebo rybího; vodní zvíře toto podobalo se jistě nejvíce larvám nynějších našich ascidií. Předkové člověka tedy už vyhynuli, vlastnosti jejich jsou však roztroušeny mezi různými druhy opičími a zdokonaleny v člověku. Haeckel míní, že člověk liší se od zvířete pouze vyšším differencováním chřtánu, mozku i končetin a přímou chůzí.

Takto by rozdílů bylo ovšem trochu málo, ono jest jich však více, než se přírodopiscům toho druhu líbí. Z nich se pak také soudí, že jest podstatný rozdíl mezi zvířetem a člověkem, a že člověk ani dle těla ze zvířete nepovstal. Rozdíl ten lze zkusně stopovati dvojím směrem: v oboru duševném i tělesném.

Rozdíl života duševního zde hlavně rozhoduje, neboť on jest člověku bytný a podstatný, on vlastně činí člověka člověkem. Podle logických pravidel pak seřaďují a třídí se bytosti nikoli dle nahodilých a vedlejších znaků, nýbrž podle podstatných. Na pravidla ta se v moderní přírodovědě zhusta zapomíná: předpokládá se zbůhdarma, že člověk je trochu lépe vyvinuté zvíře, protože má podobné maso, kosti, údy atd. jako některá zvířata, a to další, ty křiklavé rozdíly mezi životem zvířecím a lidským, všecko to už jest pouhá maličkost, jež se odbude kouzelným slovíčkem „vývoj", anebo, jak Aeby míní, jež ustupuje „důkazu logické důslednosti"; logickou důsledností pak se tu rozumí nepřetržitá souvislost člověka s říší zvířecí, a s tím také víra, že „kdysi kdesi tvary prostřední se jistě nacházely" (Aeby).

Co do tělesných rozdílů dostačí všimnouti si rozdílů mezi opicí a člověkem. Přední zástupcové tělovědy, jako Virchow, Owen, Broca a m. j. vyslovili se jen s toho stanoviska, pro roz-

díly anatomicko-fysiologické, proti zvířecímu původu člověka; r. 1888. prohlásil Mann na newyorském sjezdě anthropologů, že žádný povolaný (competent) anatom neřekne, že by člověk byl potomkem jakkoli vzdáleným některého ze známých druhů zvířecích.

Nejvýznačnější rozdíly tělesné jsou tedy asi tyto. Lebka opičí je třikrát menší než lidská; vztažitá míra její, vzhledem k ostatnímu tělu totiž, jest u gorilly pětkrát menší než u člověka. Výška lebky roste postupně s dokonalostí tělesného ústrojí od nejnižších zvířat až k opici, u člověka však jest najednou dvakrát toliká; protož vlastně opice ani nemá čela. Zuby lidské seřaděny jsou těsně vedle sebe, kdežto u opice jsou v obojí čelisti mezery pro vyčnívající špičáky. Úhel lícní, úhel totiž utvořený přímkou, vedenou od čela k pokraji zubní dutiny v horní čelisti, a přímkou, vedenou od pokraje tohoto k dolnímu pokraji otvoru ušního, má u člověka 60°—70°, u zvířat 10°—38° (Cloquet), tak že i zde jest mezi zvířetem a člověkem nepřeklenutá propast, ačkoli v říši zvířecí se jeví jakýsi pravidelný postup v míře úhlu toho. Mozek váží u člověka 950—1400 g, u opice nanejvýš 560 g; mozku lidského přibývá od narození až k úplnému vývoji o 973 cm^3, a již v prvém roce o míru dvojnásobnou, kdežto u gorilly ho celkem přibude jen o 6 cm^3. Oko může člověk obraceti ve všestranném obzoru asi 120°, opice jen 40°, pročež jest hlava její též pohyblivější, opatřená za tím účelem zvláštními svaly. Člověk vidí jen paprsky ústředními, opice též pobočními. Obě oči lidské vidí jednotně, opičí mohou přijímati též různé dojmy. Celá hlava tedy jest u člověka nástrojem vědomí a ducha, u opice nástrojem potřeb živočišných.

Jiné části těla jeví taktéž veliké rozdíly. Člověk má dvě ruce a dvě nohy, opice rozhodně čtyři ruky, totiž jen čtyři prsty jsou na nich spolu spojeny, palec pak proti nim postaven, a to na zadních rukou ještě více než na předních neb na ruce lidské. Noha lidská pevně sklenuta ke stání a chůzi, opičí ruka nemá oné klenby, slabou kost patní, opice prstů při chůzi nenatahuje a když utíká, utíká po čtyřech. Její přední ruce jsou delší nežli zadní; poměr rukou a nohou lidských je 2 : 3, poměr obojích rukou opičích naopak 4 : 3. Bájilo se o lidech, majících prý nohu způsobilou k zachycování, a nedávno ještě kolovaly v časopisech (od Robinsona) obrázky mladé opice a dítěte, na nichž nožka tohoto se podobně křivila k zachycování jako ruka oné; ale věc zůstala bajkou a obrázky fantasií, nožka nožkou a ruka rukou. Jen bohatá obrazivost Robinsonova může viděti opičí příbuznost v tom, že dítě se brzy po narození rukama, ba i jednou, zachycuje a zavěšuje. A vůbec předpokládá takovéto usuzování už silnou víru v evoluci, neřku-li aby bylo nějakým důkazem!

Bylo by velice podivno, kdyby z toho evolutionisté neudělali hned nějakého nového „zákona". Ale on už je! Mezi nejrůznějšími bytostmi jsou prý základné shody u výkonech, a veliké rozdíly možno pochopit co vývojné zdokonalení. Důsledek jest uznání jednoty života, jednoty požadované evoluční theorií, a dosud toliko na základě anatomickém vyhledávané. Jednota u výkonech, jakožto zjevech prvotných svědčí pro jednotu života patrněji než jednota v útvarech, ježto tyto jsou zjevy druhotnými. Podmínkou vývojného zdokonalení jest rozdělení práce (Mareš). „Jednota života" a „vývojné zdokonalení" jsou dvě věci, a věci velice různé! „Jednotou" není řečeno ještě pranic, je to planá frase, neví-li se, jaká to jednota jest; mámeť konečně také jen jeden a jednotný svět, tedy v něm pošlo všecko z druhého?! „Shodou ve funkcích" se konečně může také dokázati, že člověk je z břidlice, neboť spadne-li se střechy rozbije se tak jako ona. Napřed třeba vyšetřiti, pokud jsou tu stejné funkce, jaký jest základ rozdílův jejich, a pak teprve přemýšleti, možno-li tu genetický postup odůvodniti „zdokonalováním z rozdělení práce," oprávňuje-li k tomu exaktní věda, či jest-li frase ta opět jen širokou plachtou na zakrytí trhlin.

Nápadný rozdíl mezi člověkem a opicí i zvířetem vůbec, vzpřímená totiž postava i chůze člověka, je tedy odůvodněn podstatnými rozdíly ve stavbě důležitých částí těla. Ale nejen tyto podrobné rozdíly padají tu na váhu, nýbrž celé tělesné ústrojí člověka jakožto souměrná soustava nástrojů pro život jinaký než jest život pouze živočišný. Nejen silou, rychlostí, přirozeným oděvem a podobnými přednostmi převyšují některá zvířata člověka, nýbrž i dokonalostí jednotlivých smyslů, na př. zraku, sluchu, čichu atd. Kdyby se byl člověk ze zvířecího těla vyvíjel, byl by to zajisté býval jen vývoj k horšímu, zbavovati se oněch předností a stávati se mezi zvířaty sobě prý blízkými nejslabším, na cizí pomoc nejvíce odkázaným, bez obranných údů (zubů, drápův atd.), bez přirozeného oděvu, bez bystrého pudu atd. Všeho tohoto nedostalo se mu proto, že toho nepotřeboval; vývojem však toho pozbývati znamenalo by vydánu býti jisté zkáze.

Stavba těla lidského provedena souměrně se zřetelem k vyšším úkolům a potřebám, v jejichžto dosažení dány člověku také prostředky, obhájiti a vyplniti svoje potřeby živočišné. Orlí bystrost oka nahražuje si uměle, za to však má přirozenou vnímavost pro rozdíly barev, pro soulad a krásu. Totéž platí o jiných smyslech, a to v tom poměru, v jakém ony slouží vyššímu životu jeho. I praobyčejné projevy života toho, jako slzy nebo smích, zvířatům úplně cizí, prozrazují podstatný rozdíl mezi ústrojím lidským a ústrojím zvířete sebe lépe vyvinutého; starý

žertovný výměr člověka jakožto „živočicha, který se dovede smáti,“ má mnoho pravdivosti do sebe.

Avšak z nynějších zvířat nechtí ani protivníci člověka odvozovati, nýbrž odvolávají se na živočichy vyhynulé. Sám zmíněný Aeby připouští v oné přednášce, že „kdo se chce skloniti jen před mocí skutečných událostí, ten ať zatím spokojeně skloní hlavu svou k odpočinku a nechá se ukolébati nadějí, že se asi ne tak brzy podaří, události takové předvésti.“ Pokusů však přece nechybilo. Našly se lebky neb čelisti lidské, které zřetelně znázorňovaly přechod od zvířete ke člověku; avšak ukázaly se buďto pravidelnými (lebka z jeskyně Engisské u Lutticbu 1833, v Montone) neb chorobně znetvořenými (lebka v Neanderthalu u Düsseldorfu 1857) neb uměle znetvořenými (lebky se stlačeným čelem nalezené v Dolních Rakousích) aneb konečně podstrčenými, jako se 1863 přihodilo francouzskému badateli Boucher d. Perthes. Prognathismus, šikmá poloha zubů, — zcela přímo nestojí u žádného člověka — není u nich nápadnější než u žijících kmenův afrických, a v Evropě vyskytují se až dosud lebky, jejichž orthognatismus jest méně zřejmý než u lebek afrických. Mikrokefalismus (drobnohlavost) jest úkaz chorobný, spojený s blbostí a pohlavní neschopností, tak že z tohoto přechodu lidstvo vzejíti nemohlo. 450-gramový mozek mikrokefalního 18letého děvčete (1872 zkoumaný) jevil přece všechny známky mozku lidského, nevyvinutého; vůbec pak nebylo lze v žádném mikrokefalním mozku pozorovati než mozek lidský (Ecker). Ani zde tedy není pražádného dokladu pro původ z opice, jak se Vogt domníval, nehledě ani k tomu, že u nynějších mikrokefalů bylo by přírodovědným nesmyslem, viděti v nich část čistě lidskou a zároveň část čistě zvířecí (Schaaffhausen).

Poslední dobou kolují tiskem o otázce pithekoidní častěji výroky předního přírodozpytce naší doby, Virchowa, nejsoucího jinak na stanovisku našem. O sjezdech přírodovědeckých vrací se k tomu předmětu opět a opět; jest přesvědčen, že nelze nazývati vědou domněnku o původu člověka ze zvířete, že domněnka ta jest sebeklamem, že každý kousek kůže lidské a opičí dostačí k rozeznání. „Až do dneška chybí genetický důkaz původu člověka ze zvířete. Hypothese [Darwinská] stala by se teprve theorií, kdyby chybící člen („missing link“), proanthropos [pračlověk] se našel. Všechna taková očekávání ostala dosud illusorní. Vše, co o fossilním nebo předhistorickém člověku víme, ukazuje, že to byl už homo sapiens.“ (Preussische Jahrbücher 1893.) „Jest zajisté velmi nesnadno, vědecky a zevrubně vymeziti, v čem spočívá podstatný základ dědičnosti. Čím nesnadnější je to při descendenci, kde by dědičnost měla býti s transformismem spojená, tedy býti nepravidelná . . . Po mém názoru každý případ

descendence ve smyslu Darwinově, t. j. každá odchylka od organismu rodného, představuje průběh pathologický . . . Žádná buňka v těle našem není vlastně „atypická“. Zde jest hranice metaplasie. Pathologie neposkytuje žádné opory dalšímu rozšiřování pojmu descendence“ (tamt.).

Jest opravdu podivno, kterak mohou přírodozpytci takové pověsti veřejně tak protestovati proti smyšlence pithekoidní, když prý je tak jasná a vědecká, a nepozbýti při tom veškeré vědecké reputace. Snad by to leckoho mohlo přiměti k větší zdrženlivosti v otázkách takových. Však nebudiž zapomínáno, co jsme si o oceňování autorit vůbec pověděli (str. 147).

Zbývá ještě oceniti důvody protivníků. V popředí stojí povšechný zákon přírodního vývoje: jest prý rozumnější, za těch podrobností těla lidského i zvířecího přijmouti jediný zákon živočišného vývoje, nežli stanoviti náhlé mezery a skoky. Sám v sobě není zákon ten dosti důsledný, a přírodním dějstvem jest málo odůvodněn, jak jsme viděli. My, kteří vidíme v přírodninách pod člověkem stojících už dvě nepřeklenuté mezery, totiž mezi neživotem a životem, pak mezi životem rostlinným a živočišným, nemůžeme z pádných důvodů neuznati té mezery třetí, opět nepřeklenuté, totiž mezi životem zvířecím a lidským, tedy mezi podstatou zvířete a člověka. A jako jsme pro vznik hmoty, života a duše zvířecí potřebovali pokaždé nové příčinnosti, dokonalejšího původce, nejinak jsme puzeni i zde, pro člověka stanoviti novou příčinnost, dokonalejšího původce, než jest pouhá hmotná síla přírodní. Tento zákon náš není snad o nic méně důsledný a o nic méně esthetický neb velikolepý, nežli zákon descendence, a má před tímto ještě tu přednost, že je skutky lépe pověřen. A odpuzuje-li protivníky ta metafysická příčina, totiž Bůh, a hrozí-li se toho zázraku, jak nazývají stvoření, tedy neměli by míti za zlé, že ta tajená působivost přírody, ten vývoj jejich jest jiným neméně metafysický, mlhavý a nepochopitelný, neméně zázračný.

Empirické důvody protivníkův opírají se o velikou podobnost těla zvířecího s lidským, a to ve vzrostu i v dospělosti. Ve vzrostu prý probíhá zárodek lidský řadou znaků čistě zvířecích, což prý poukazuje na někdejší původ člověka. K. v. Baer naproti tomu zcela určitě tvrdí, že „vývoj jedince neprobíhá řadou zvířecí, nýbrž přechází od povšechných znaků nějaké větší skupiny ke znakům určitějším a zcela určitým.“ Je to jako při jiném vytváření, přirozeném i umělém; co má vzniknouti, nabývá určitých tvarů po něčem, po málu. Jakmile pak lze vůbec nějaké určité znaky rozpoznati, jest rozdíl mezi zárodky člověčími a zvířecími zcela zřejmý, nejen co do velikosti, nýbrž také co do jakosti, jak ukázal m. j. Bischoff (1876); opačná nauka darwinistův jest nepravdivá, ba i lživá. Rozumí se ostatně samo sebou, že jinak ani

býti nemůže: neboť vyvine-li se z jistého zárodku vždy jen pes, z jiného vždy jen opice, a z jiného vždy jen člověk, tedy to snad bude míti nějakou podstatnou příčinu v zárodku samém — jinak by se příroda a milý vývoj přece snad někdy zmýlil a přechmátl, udělaje ze zárodku psího opici; transformismus alespoň nemůže, jest-li důsledný, říci, že by to bylo nemožno.

Na opičí původ poukazují prý chloupky, kterými zárodek lidský pokryt. Pfaff k tomu odpovídá, že tedy předkové naši byli asi bezzubí, protože zárodek lidský je bezzubý a repraesentuje v sobě vývoj z nižšího, z opice, k vyššímu. Ta lidská srst nadělala už mnoho povyku. Transformismus nemůže vysvětliti, čím to, že zárodky srsti se u člověka nevyvinou dokonale, a čím to, že pračlověk vůbec zvířecí srsti pozbyl. Vždyž pozbyl tak ochranného oděvu, kterého už nikde, ani pod příznivým tomu podnebím, nenabývá. Že by z esthetických důvodů se byla líbila více kůže nechlupatá a v pohlavním výběru takto zvítězila, nesnadno se domýšleti, poněvadž u chlupatého plemene nelze takové obecné záliby přijmouti, která by nad to ještě byla se škodou v boji o život. Nahodilá výjimka od chlupatosti spíše by byla vzbudila odpor, jako každá nepravidelnost; v pravdě pak se nestala pravidlem nikde leč u člověka. Příčinou toho bude asi zase jen jisté pravidlo, totiž zvláštní utváření lidského těla.

Podobně se má věc s lidským ocasem. Někteří cestovatelé viděli divochy oděné koženi, u nichž byly ocasy, a pokládali ocasy ty za ocasy divochů samých. V zárodku lidském vyvíjí se dříve zadní část těla a páteřní kosti vyčnívají, což se podobá zárodku ocasu. Proč ani tento zárodek nevzrůstá v úplný ocas, descendencí opět nelze vysvětliti. Když prý oni ocasatí předkové naši začali choditi po zemi, nepotřebovali ocasu k zachycování se a proto jim zakrněl. Divno! Vždyť naše domácí zvířata se jím také nezachycují a mají jej. Opice pak, jež po zemi chodí dosti neobratně, mají jej též, aniž si jím mohou v chůzi té pomoci; tu by tedy měl také buď úplně zakrněti aneb se proměniti v nějaké chodidlo.

Tělesné rozdíly mezi zvířetem a člověkem jsou tedy dosti značné, aby vyvrátily domněnku o původu člověka ze zvířete. Nikdo nepopírá, že tělesně je člověk jenom nejvyšším zvířetem, o tom nás nepotřebuje poučovati nová věda; ale jsou dosti pádné důvody vědecké, abychom popírali, že tělo lidské ze zvířecího vzniklo, důvody to čerpané z rozboru i z dějin ústrojí tělesného. Není žádné vědecké nutnosti, abychom přechod ten připustili. Naopak vede úvaha o člověku jakožto člověku, o člověku celém k tomu, že přechodu toho ani připustiti n e l z e. Tvůrčí činnosti božské ovšem nebylo nemožno, vytvořiti tělo člověka z těla zvířecího, a víra by proti takové domněnce tak dalece mnoho nenamítala; ale samovolný přechod takový jest nemožný proto, že bytost lidská jest od zvířecí podstatně rozdílná, nemajíc ve zvířeti dostatečného důvodu své bytnosti a svých vlastností.

Vlastnosti ty se ovšem neměří ani neváží, neboť právě tím člověk nad ostatní živočišstvo vyniká, že u něho všecky materialistické formule selhávají už docela. Přisuzuje-li se už rostlině jakási duše, totiž základ života rostlinného, a mluví-li se z důvodů dosti vážných o duši zvířecí, tedy jeví se člověk i zkoumání čistě empirickému jakožto bytost tělesněduševná. Rozdíl pak mezi zvířetem a člověkem je ten, že duše zvířecí jest jen pro tělo, jež oživuje a udržuje, kdežto duše lidská podřizuje si tělo svoje ke svým potřebám a úkolům, slovem, že zvíře vede život zvířecí, člověk život lidský; u onoho je hlavní věc život tělesný, u tohoto život duševní. Zvířeti nejde a nemůže jíti o nic jiného, než aby svůj život zachovalo, t. j. aby se nasytilo. O člověku však snad i zastanci zvířecího původu jeho připustí, že nežije pouze proto, aby se najedl a napil; a nepřipustí-li toho oni učenci o jiných, tedy připustí to snad aspoň o sobě, že jejich snahy, jejich bádání, vyučování atd. má přece jenom cosi více za účel, než pouze to, aby se za vydělané peníze uživili. A kdyby konečně ani toho nepřipustili, tedy uznají aspoň zásadní rozdíl ve způsobu, jakým se o výživu svou stará zvíře a jakým člověk: onen způsob vyplývá z pouhého pudu tělesného, tento vyplývá z rozumnosti, z pohnutek netělesných. Rozum jest, co činí člověka člověkem, opatřuje jej mnohými jinými vlastnostmi, které zvířeti jsou a zůstanou navždy cizí, které také podstatně člověka od zvířete dělí a budou navždy děliti.

Zvíře poznává, ale nerozumí. Zvíře má žádosti, city radosti a žalu, příchylnosti a nenávisti i závisti, ale nemá vůle. Zvíře má paměť, ale nemá rozpomínání. Život zvířecí je život přirozeného pudu a umělého, více méně násilného návyku, nikoli život samostatné, volené činnosti.

O pudu zvířecím už promluveno (str. 122). Vyznamenává se jako každá přírodní zákonnost, velikou p ř e s n o s t í a jistotou, ale také zcela určitým o h r a n i č e n í m. I člověk následuje v pohybech tělesných i hnutích duševných zhusta jen pudu svého, ale úkony ty nejsou u něho hlavní, neřku-li jediné, ani pro život jeho zvláště význačné: hlavní částí lidského žití jsou zajisté úkony, o kterých se napřed nebo později přemýšlí, a ty také život lidský charakterisují. Že na př. pootvíráme ústa, abychom lépe slyšeli, jest úkon pudu, poněvadž bez našeho vědomí a chtění se tím rozšiřuje zvukovod v uchu. A podobných výkonův jest více, ale potřebám života lidského vůbec vedení pudu daleko nestačí. A kdyby se mu člověk i chtěl svěřiti, buďto se v něm zmýlí, aneb ostane vůbec bez rady a pomoci.

Naproti tomu zvířata jdouce za pudem svým jednají mnohem obezřeleji a chytřeji než člověk. Že by to bylo vyšší rozumností jejich, neřekne snad ani sebe větší zbožňovatel zvířete. Není to ani čirý mechanismus, přizpůsobení tělesné, ono jisté a spolehlivé vedení pudu, neboť různá zvířata mají mnohdy stejné pudy (včela a polní myš) a podobná mají pudy různé (zajíc a králík na př.), a také pozorovati jakousi rozmanitost v provádění, přizpůsobování v menších věcech k různým okolnostem: je zde tedy jakési poznání a jakási samočinnost, ale vedená v mezích přesné účelnosti a jakési nutnosti. Tímto přesným řízením postaráno jest o zvířata, o jedince i druhy jejich, lépe než o člověka, který se spíše může a má o sebe starati sám, po případě druh o druha. Proto má rozum i vůli, které se i slepé pudy zhusta podřizují. Poměrný ten nedostatek instinktivního zařízení u člověka jest překonán předností mnohem vyšší a činí také důležitý rozdíl mezi zvířetem a člověkem.

Odtud pak vyplývají ještě jiné důležité rozdíly. Zvíře nepokračuje, nezdokonaluje se ani neupadá, **člověk pokračuje k dokonalosti neb úpadku.** Lidé jsou tělesně dojista téhož druhu, a jaká to rozmanitost živobytí — v minulosti a za nynějška! Zvíře se též něčemu přiučuje, buď od starších zvířat neb od lidí, ale vždy jen tolik, kolik je v mezích pudu jeho; nad obor tento nevyvede ho žádné násilí, a tím méně se ono samostatně nad něj pozvedne. Příslovný „starý zajíc" je sice ostražitější než mladý, ale nového neumí nic více než to mládě. Kuře a kachna jdou po svém, ač příkladu neviděly. Opice napodobí vše možné, ale nic víc.

Veškeren **výcvik** zvířat zakládá se na paměti jejich a na využitkování jistých mechanických a reflexních popudův a pohybů. Pták se převalí vzhůru nožkama a leží jako mrtvý, poněvadž převrácení těla, ve kterém vycvičen, působí u něho jakési omámení. Sám tomu však odnikud nenaučí ani sebe ani jiného, ani který jiný pták od něho. Pes naučí se čísti, je totiž vycvičen vybrati pokaždé onu tabulku s písmenou, na kterou oko cvičitelovo upřeno, a skládati tak slova; jestiť k pokynům pánovým vnímavější než kterýkoli člověk. Ale jestli všechno „učení mučení", tož zajisté především zde, kde týrání a odměny, hrozby a lakadla stojí na počátku i konci dojmů, vybavovaných docela mechanicky dle dané souvislosti. Výcvik takový jest a ostává jaksi nepřirozeným, a to pro zvíře samo i v dojmu divákově. Dědičností rozšíří se snad jakési zušlechtění tělesné, ovšem opět jen do jisté míry, ale z výcviku samého nemají potomci pranic, byť si byl příklad předků sebe poučnější. **Ani jednotlivá zvířata ani druhové zvířat nepokračují.** Pokud zprávy dějepisné sahají, zvyklosti zvířat jsou a ostaly stejné; zvíře nemá dějin.

A má-li dějiny vývoje tělesného a jen s tím také dějiny vývoje svých životních zvyklostí — dle darwinismu, ač o tom není nic zjištěno — tedy i tím by se jevil rozdíl od člověka: člověk pokračoval duševně, ostávaje tělesně týmže, zvíře pak pokračovalo prý tělesně a jen proto také prý ve svých schopnostech. Ale pokud minulost jeho je známa, pokroku nepozorovati. Jako v potřebných výkonech životních mládě nepotřebuje pražádného cviku ba ani příkladu — mladá včela pracuje jako stará, mladá zvířata zásobují se na zimu, které ještě nepoznala, a pod. — tak ve význačných schopnostech a obratnostech i druhy zvířat utkvěly od nepaměti na stupni přírodou vytčeném, a to bezpochyby jen ve svůj prospěch; nejschopnější a nejučelivější zvířata (včela, mravenec, pes atd.) ostala si od tisíců let stejná a podstatně všude stejná.

Že naproti tomu člověk pokročil, není snad potřebí dokazovati. Přirozená výbava jeho je sice od počátku bohatá, ale neobsahuje takořka nic dovršeného: samý zárodek, samá schopnost jen. Třeba se učiti, všemu učiti. A on dovede se učiti, jest-li jen poněkud tělesně vyvinut. Od r. 1875. vyučeno v Poitiers děvče slepé i hluchoněmé za tři roky ve čtení a psaní; tedy ani tolikė nedostatky tělesné, které se zdají veškero vzdělání činiti nemožným, neničí úplně učelivosti, na kterou celý život člověka, jinak tak slabý a bezmocný, jest odkázán. A zásoba vzdělání, pokrok jednotlivce nejde s ním do hrobu, nýbrž ostává majetkem lidstva. Je tu tedy něco docela různého od pouhých tělesných a chvilkových pudů zvířecích, je tu něco, co sahá nad tělesnost a zachycuje neměřitelný a nevažitelný obsah dobytých vymožeností ve prospěch či škodu vlastní a cizí.

S tím souvisí další důležitý rozdíl činnosti lidské od zvířecí. Přísná zákonnost přirozeného pudu vede zvíře nejenom nutně, co se týče příčiny, nýbrž také **zcela jistě**, co se týče **účelu. Zvíře nezná záměru ani úmyslu, neví co jest účel a prostředek, slovem, nemá rozvahy.** Stará li se o svou a svých mláďat budoucnost, hledí-li protivníka učiniti neškodným v nejsilnější stránce jeho (mladý sokol vytáhl vose napřed žihadlo, a pak ji pozřel, dravec, který užovku sežere zpříma, rozdrtí zmiji napřed hlavu atd., srv. str. 123.), jedná jen dle pudu svého, a to obezřeleji než člověk sám; dítě zajisté, které jako oni životichové nebezpečí toho ještě nezažilo, nechá se poraniti. Člověk poučením a zkušeností nachází vztahy mezi prostředky a účely, mezi příčinami a účinky, rozvažuje o nich a podle rozvahy té prostředků používá; protože pak v rozvaze své se snadno mýlí, chápe se zhusta prostředků nevhodných, ale i takto rozumem nějak odůvodněných. Zvíře dosahuje účelů svých za příznivých okolností docela jistě a přesně; nepříznivým okolnostem umí se přizpůsobiti opět jen ve skrovné míře svého pudu, kterého zhusta

následuje i docela bezúčelně, právě jen proto, že je tak puzeno. Stěhovaví ptáci, ačkoli jsou v kleci lépe opatřeni nežli v přírodě, stávají se nepokojnými, když nadejde doba stěhování. Slepice hrabe i na hromádce zrní, sedí na kousku křídy, ptáci mající hnízdo v kleci, sbírají na ně atd. Opice brání se větvemi a kamením, projevují prý tedy smysl pro nástroje: avšak žádného nástroje si od nepaměti nepořídily samy, a obrana ona není nic jiného, než projev téhož pudu, dle kterého kvočna zastírá kuřata, dle kterého si zvířata vůbec staví příbytky ve svém druhu bezpečné, a látku k tomu sama sbírají a sestavují. Opice zhřívá se u ohně člověkem opuštěného, ale aby jej která udržovala přikládajíc blízkého dříví, to jí nenapadne; toť kočka také raději leží u vytopených kamen, a tak také opice u ohně!

Protož i nejvyšší projevy rozumnosti zvířecí postrádají rozvahy, kterou my jsme náchylni v nich spatřovati. Ptáci v krajinách, kde jsou hadi, oplétají hnízda trním. Včely mrchu myši, vhozenou do úlu, které nedovedly vyhoditi, obalují do vosku, aby jim neotravovala vzduchu. Ty a podobné obranné úkazy nejsou mimo obor pudu sebezachovacího, dějí se dle potřeby vždy a všude stejně, nezlepšují se ani nezhoršují; jsou to zcela prostá účelná zařízení přírodní na ochranu jedince i druhu. Jeví se v nich rozumnost i rozvaha, ale nikoli těch zvířat, nýbrž toho, kdo zvířata takto zřídil. Směšné i bolné projevy (kousky opičí, zármutek věrného psa až k vyhladovění) jednak jsou jenom nám směšné nebo něžně dojemné, zvířatům samým nikoli, jednak jsou následkem příčin docela organických, návyku, strachu a pod.

Nejnápadnější rozdíl mezi člověkem a zvířetem jeví se v ř e č i. Řeč lidskou nazval M. Müller Rubiconem, kterého žádné zvíře překročiti se neosmělí. Nám jest Rubiconem tím ne tak řeč sama, jako to, co ona projevuje, totiž rozum, rozumné myšlení. Není sice myšlení a mluva totéž, jakoby jedno bez druhého nebylo, ale jistotně nemůže býti lidské mluvy bez lidského myšlení. Pravilo se sice, že teprve mluvou se člověk učí mysliti (ovšem mluvou jakoukoli, ne právě učlánkovanými zvuky). Avšak různé úkazy poučují o opaku. Hluchoněmý na př., jenž nemohl a neuměl se dosud s lidmi dorozumívati, měl abstraktní pojmy a myšlenky: myšlenka na mohutnou bytost jej opanovala, slunce mu bylo vyhozeným míčem, mračna kouřem z dýmky bytosti té, mlha dechem božským a pod. (James). Ale ovšem naopak není dorozumívání lidského, není mluvy bez pojmů, bez myšlení. A tím jest dán v l a s t n í r o z d í l mezi člověkem a zvířetem, a to pořád ještě rozdíl, který lze empiricky stopovati.

Co do tělesné stránky není rozdíl mluvidel tak značný. Víme také, že papoušek a špaček „mluví", mluví totiž jako stroj. Dovozuje se také zcela vážně, že vývojem řeči ze zvířecího křiku zdokonalovala se také mluvidla a příslušné části mozku — jsou-li jaké, jež by byly podmínkou mluvy. Ale toť přece jest očividné okolkování. Na řeč lidskou je potřebí lepších mluvidel, a když prý se řeč ta vyvíjela, vyvíjela se také mluvidla. Co tedy bylo dříve? A kterak mohlo býti jedno bez druhého? Totéž platí o příslušné části mozku. Mluvidla i mozek jsou nástroje hmotné, řeč jest výraz a výtvor myšlenky. N e j d e t u p o u z e o z v u k; zvuk ještě daleko není řeč. Zvíře nemluví nikoli proto, že by nemělo co nebo čím. Vždyť křikem projevuje bolest, radost neb touhu svoji; husy — dle pohádky — tolik si toho napovídají, a nedávno konal Garner svoje zajímavá studia o řeči opičí, jejíž mluvnicí snad budeme brzy obdařeni. Ostatně francouzský akademik Blanchard dovozuje (1890) i z podstatných rozdílů v dutině hrdelní, tedy z rozdílův organických, že opice jest i proto mluvy úplně neschopna. Budiž tomu jakkoli, nade vši pochybnost postavena jest věta: p ř e d e v š í m z v í ř e p r o t o n e m l u v í, ž e n e m á p o j m ů, neboť slovo a věta jest projevem pojmu.

Odvozována sice řeč od citoslovcí (theorie pah-pah), totiž od výkřiků projevujících jisté stavy tělesné, neb od výkřiků varovných, kterými prý opice se na vzájem upozorňovaly napodobujíce řvaní lva (theorie vau-vau). Výkřiky takové vyskytují se však až dosud i u lidí, i je snadno rozeznati v nich skutečnou mluvu od pouhého přírodního výkřiku. Výkřik přírodní, náhlým dojmem vynucený, jest jinému člověku nesrozumitelný, nepoznává-li dojmu samého nebo příčiny jeho; zavýsknutí neviděného člověka na př. může znamenati leknutí i radostné překvapení. Citoslovce skutečná však mají svůj určitý, více méně umělý příznak a dle toho jsou také již zvukem učlánkovaným. Paměť a rozum zajisté opakuje úmyslně tytéž zvuky, které bezděčně okamžitým dojmem vynuceny, aby se o stejném dojmu zpráva podala, a to nejen o dojmu vlastním, nýbrž i cizím; dítě volajíc be-bé nazývá tak později bolest nejen vlastní, nýbrž i cizí, a nejen bolest, nýbrž i bolačku, ba i poškození předmětu neživého. V této abstrakci a samovolném vytváření přiměřeného zvuku dána teprve možnost řeči, která i v těchto citoslovcích se pouhým zvukem podstatně liší od křiku zvířecího. „Interjekcí čistě zvířecí nebyl by člověk nikdy dospěl řeči; i skutečné, do mluvy přijaté interjekce jsou artikulované a už tím samým od neurčitého, temného křiku zvířecího jakožto zvuky rázu lidského rozdílné" (Pott).

Theorie onomatopoietická, dle níž povstala řeč z napodobení zvuků přírodních (ululare, hrčeti, dupati atd.), vysvětluje vůbec jen slabou částečku pochodu mluvotvorného. Slova onomatopoietická nejsou praprvky řeči, nýbrž vyskytují se většinou později. Dále jsou u různých národů namnoze různá. Konečně pak vždycky jsou to zvuky učlánkované, nikoli pouze napodobené

výkřiky, jako na př. u špačka, papouška, a mají něco znamenati, předpokládají tedy abstrakci a pojem, kdežto zvíře právě jen papouškuje zvuk. A kdy zvíře skutečně křičí samo od sebe, jak mu zobák narostl, jak se říká, tu křičí vždy stejně, protože jinak neumí a nepotřebuje; po nějakém pokroku k řeči ani stopy — výkřik slouží vždy jen okamžitému dojmu a na to dostačí. Řeč, slovo je svobodně a zúmyslně voleno, i když v četných případech byl k němu dán popud fysiologický, jak učí theorie sympathická, dovozujíc, že zvuky hlasu lidského vydávány jakožto ohlas a reakce proti vniternému vzrušení, způsobenému námahou svalů. To vše jest jenom jedna, a to méně podstatná stránka řeči: hlavní je představa a pojem, který slovo vniterné, to, co člověk říci chce, se slovem zevnějším nerozlučně pojí. Původní názvy věcí na př. označují z pravidla nějakou jakost předmětu, což ovšem předpokládá abstrakci a generalisaci, které zvíře jest a zůstane neschopno; kůň = co jest rychlé, co běží; strom = co strmí atd. Stojíme tedy na půdě empirické mnohem pevněji, než protivníci, když z těchto zjevů soudíme o příčině podstatně různé, o rozumu lidském, a tedy též o podstatném rozdílu člověka a zvířete.

Na dotvrzení předešlých vět i také vzhledem k obraně zpráv biblických nebude nezáhodno všimnouti si toho, jak člověk vůbec řeči nabýval, pokud o tom máme spolehlivé zprávy. Rozmanitost řečí je zřetelným důkazem, že ode dávných dob řeč lidská nepovstala z bezděčného pudu přírodního, nýbrž vytvořena činností jaksi schválnou a umělou, poněvadž nebylo pražádné příčiny, proč by jednoho člověka přírodní schopnost pudila ke zvukům takovým, jiného pak ke zvukům úplně jinačím a jinoznačným. Od těch dob tedy se každý řeči učí od jiných. Nemohl by se jí naučiti, kdyby jí nebyl rozumem schopen, tak jako se jí zvíře nenaučí, ať je cvičeno jakkoliv: ale bez cviku by se jí nenaučil ani s tou rozumnou schopností. Jakmile by začal předměty rozeznávati a vládnouti hlasem, utvořil by sobě srovnáváním a rozlišováním asi nějakou řeč vlastní a zvláštní, ovšem asi tak nedokonalou, jako by byl duševní život jeho vůbec, t. j. tedy pro své potřeby zcela dokonalou, s našeho stanoviska pak nedostatečnou. Vypravuje se o pokusech, ovšem nerozumných a nemravných, odloučiti děti od veškerého obcování se staršími lidmi, a praví se, že si zvláštní řeč jakožto dorozumívací prostředek vytvořily. Totéž potvrzují zkušenosti, o nichž vypravují jazykozpytci: dítě používajíc mluvidel jak ostatních údů křičí zprva spontanně a následkem nějakého reflexu; pokusy a volbou učí se jich používati dokonale, od nečlánkovaných zvuků přechází ke článkovaným, rozmanitá modulace přízvuku jeho svědčí o tolikéž jemnosti dojmu jako výrazu, a pro tuto jemnost je schopno pojmů povšechných, které mu jiní pomáhají pochopiti, vykládajíce

mu svoje slova. Kdyby nebylo této formy jinými vynalezené, které svoje výtvory přizpůsobuje, vynalezlo by si znenáhla samo takovou řeč nebo nějakou jinačí stejně platnou — v tom smyslu píše o věci Taine. Poznání, představy a pojmy jsou tu mnohem dříve, v nesmírné rozmanitosti zvukových projevů pak jest bohatá látka a prostředky k výrazu.

Určité řeči tedy se člověk učí vždy od jiných. Od koho se jí naučil prvý člověk? Přívržencům zvířecího původu jest otázka ta ovšem zbytečná; dle nich se dálo vše samo sebou, vývojem, zdokonalováním, výběrem atd. Ale bychomť i chtěli si namluviti, že právě jen jistá odbočka našeho prakmene se opovážila mluviti, kdežto jiné ostaly nemluvnými zvířaty, ačkoli měly v novém člověku už příklad a učitele, přece neodmluvíme onoho podstatného rozdílu, který jsme shledali mezi podmínkami křiku zvířecího a mluvy lidské, neodklidíme oné propasti mezi zvířetem a člověkem, jaká i v této části zcela zřetelně mezi nimi zeje. Nemohouce přijmouti takového zázraku, k němuž chybí schopný divotvorce, jsme poukázáni k vysvětlení přirozenějšímu, byť i z nadpřirozeného zjevení čerpanému.

Písmo (1. Mojž. 2, 19) vypravuje, že Pán Bůh vytvořiv ze země všechny živočichy zemské a veškery opeřence nebeské, přivedl je k Adamovi, aby uviděl, kterak je nazve. Vykladači Písma ve zmínce té spatřují narážku na původ řeči, a zmínka ta, jak jest prostá, tak jest psychologicky správná. Neučil Bůh Adama slabikovati ani mu zvířat nepředváděl, nýbrž duši a tělu Adamovu dal schopnost, zevně pak stvořením a sblížením předmětů poskytl mu příležitosti, aby si řeč utvořil. Prvý člověk, jsa tělem i duší dospělý, neučinil nic jiného, nežli že schopnosti a příležitosti použil, tak jako by to asi nyní učinilo dítě dospěvši k užívání rozumu. Výklad je prostinký a proto vědce zaráží; smyšlenka o člověku nemluvném a z nemluvnosti znenáhla k mluvě se propracovavším je sice složitější, a proto učenější, jen že postrádá rozumného důvodu. (Srv. Giesswein, Die Hauptprobleme der Sprachwissenschaft 1892.)

Vlastní tedy rozdíl, na který zjevy uvedené poukazují, jest v rozumu člověka. Jakási rozumnost, totiž duševní schopnost přísluší i zvířatům, ale ta i ve svých nejdokonalejších projevech ukazuje pouze jakousi obdobu k nižším rozumovým schopnostem člověka: vlastní úkony rozumu lidského jsou zvířeti zcela cizí. I u zvířat pozorovati jakousi paměť, dále jakousi soudnost a oceňování okolností a překážek (vis aestimativa říkali tomu staří), jakési přizpůsobování sebe, ale všecko to jest obmezeno na

úzký okruh potřeb tělesných, na bezděčné a vynucené reakce k dojmům zevnějším, na úzký obor dojmův jednotlivých a okamžitých, ostává celkem stejnoměrně na jisté třídy zvířat rozděleno a ostává dle toho také bez pokroku, kterého dressura sice dosahovati se zdá, ale jen v jistém těsně vymezeném směru (srv. na př. rozmanitost honicích psů) a jen do jisté míry, které ani jedinec ani druh nepřekročí. A všecko to připomíná, jak právě řečeno, jenom nižší část duševných projevů člověka. Netřeba, jak praví Schanz, zvířete činiti ještě více zvířetem, než jím skutečně jest, ale není ani pražádných důvodův, ho anthropomorfisovati. I nejdokonalejší a nejschopnější zvíře postrádá toho úplně, co člověka činí člověkem, totiž rozumu sebevědomého a vůle, což oboje se zcela zřejmě nalézá ve člověku, nikoli jen ve vzdělaném, nýbrž jen pravidelně vyvinutém.

Jen člověk má sebevědomí, moha sebe od jiných předmětů rozeznávati, neboť on jediný má schopnost odezírati od smyslových a jednotlivých dojmův a sestrojovati pojmy povšechné, kterými si vyjadřuje jádro a podstatu věcí. „Nová nepochopitelnost jest vědomí: ukáži způsobem tuším nevývratným, že nejen podle nynějšího vědění našeho nemůže vědomí vysvětleno býti ze svých podmínek hmotných, což asi připustí každý, nýbrž že ani podle podstaty věcí ze svých podmínek nikdy nebude moci býti vysvětleno“ (Du Bois-Reymond). A přece jest vědomí skutkem samozřejmým; a toto vědomí ve vlastním významu jakožto sebevědomí přísluší jen člověku. Jen takto jest mu možna věda, a jemu jedinému; zvířecí rozum není schopen abstrahovati, srovnávati a rozlišovati, podřaďovati a tříditi — vůbec není schopen žádného z těch úkonův, o které se formalní i obsahová stránka vědy opírá. Nepovznášíť se nad dojmy smyslové, a ani ty ho nezajímají dále, než sahá jejich vztah k sebezachování živočicha, buďto jedince nebo druhu. Jediný člověk má pojmy a pomysly netělesné, čistě odtažité; ať se původ jejich vysvětluje jakkoli, jisto jest, že jsou, a jsou jen u člověka. Jest opravdu neuvěřitelno, že by který učenec, jenž neustále operuje pojmy a pomysly takovými, mohl popírati podstatného a nepřekročitelného rozdílu mezi člověkem a zvířetem; vždyť jediná myšlenka o Bohu, o věčnosti, nekonečnosti — byť i bájí a pověrou byla, jak on praví, jediná taková myšlenka tím samým, že jest a že člověk jediný jest jí schopen, vyvrací celou domněnku o původu člověka ze zvířete, poněvadž je podstatně od sebe různí. Praví se sice, že člověk jest jen výslednicí toho, co jí a kde se pohybuje, a odvozují se odtud všechny jeho myšlenky, ba i vzletné idealy umělecké; avšak byť i to bylo uvěřitelno, jak není, nikdo se s takovým vysvětlením nevytasí při pojmech a pomyslech záporných, jako jest na př. nic, nekonečnost a pod., které přece

z daných prvkův a dojmů tělesných nemohou vznikati, předpokládajíce úplnou od nich abstrakci.

Zvíře nemá a nezná mravnosti, ono zná jen příjemnost a užitečnost, a jí si hledí. Tvrdí se sice i o člověku, že jedinou pohnutkou jednání jeho jest užitečnost a příjemnost, žádná vlastní mravnost, ale i kdyby tomu tak bylo, jak není, vždycky ještě by ostala člověku ta podstatně vyšší přednost, že si hledí nejen příjemnosti a užitku tělesného, hmotného, nýbrž také duševního, že bývá veden užitečností idealnou; sami přátelé původu zvířecího hájí ho prý proto, že názor takový jest prý mnohem rozumnější a důslednější, že nás učí pohlížeti na zvíře soucitně jakožto na bratra méně dospělého, že uvádí do dějstva světového velikolepý řád jednoty a zákonnosti a pod. — tedy samé netělesné pohnutky. Žádné zvíře, byť i sebe dospělejší a dokonalejší, se jim za to neodvděčilo a nikdy neodvděčí stejnou blahovůlí, protože nemůže. Člověk prý nejedná z mravnosti, nýbrž také jen z pohnutek sobeckých; ale přece aspoň pohnutky mravní zná, aspoň theoreticky ví, že něco je dobré, něco špatné, na př. krádež, vražda, kdežto zvíře si jen pamatuje, kde se nad ním vznášel a dopadl naň bič neb hůl, a kde bylo makavě odměněno.

Ale vyšší pohnutky, pohnutky opravdové mravnosti na člověka skutečně působí. Chybuje sice často i tam, kde lepší stránku zná i schvaluje, poněvadž má vůli svobodnou; ale přece zase často následuje lepšího vědomí a svědomí, přese všechny překážky a oběti, přese všechny nepříjemnosti a ztráty. A když ho nenásledoval, pronásleduje jej svědomí, které jej pudí buďto k pokání, ke kajicnosti často až hrdinné, anebo k zoufalství. O obojím není u zvířat ani potuchy. I v nejušlechtilejších projevech zvířete, na př. ve věrnosti, pečlivosti, tesknotě a pod. vládne jen síla přírodního pudu, žádná pohnutka rozumová nebo mravní. Pečlivost ptákův o mláďata na př. jest jim dočasnou přírodní potřebou, které vyhovují i proti cizím (slepice a káčata, žežulka v cizím hnízdě). Zahanbení honicího psa, pýcha koně a pod. jsou jenom následky bolestné dressury. I dobrovolné prý vyhladovění psa po smrti pánově nebo bezohledná obrana pánova majetku a života, což vyhlašováno za heroické skutky zvířecí oddanosti a lásky k povinnosti, jsou divné sice, ale zcela přirozené projevy pudu po sebezachování, po zachování totiž toho, co zvířeti zvykem se stalo jako vlastním a životu potřebným, s čím zvíře jaksi srostlo. Udělejte si ze psa žert, on zachová se stejně „svědomitě“. Dosť podivno je zajisté, že jsou jistí lidé nad psí věrností u vytržení, a přece tuto psí povahu mají u člověka za nízkou a podlou, používajíce jí za nejhorší nadávku! Neníť u zvířete rozumné soudnosti ani prozíravosti, nýbrž jedině moc nevolného pudu, zvykem v jistém směru ustáleného, která všechny ostatní

touhy na tu chvíli překonává. Obmezeným a určitěji zřízeným pudem tím vysvětluje se také, proč zvířata jsou více vázána na určité, povaze jejich vytčené podmínky životní. Člověk vůlí svou a rozumem překonává nepřízeň počasí, okolí, překonává nechut k nějakým pokrmům (srv. dokonce i lidojedství, jehož obdoba nastává u zvířat jen v největší nouzi), překonává t. ř. rány osudu, buďto že jim vzdoruje neb se jim přizpůsobuje, aneb jim účinně samovraždou uniká; zvíře nemohouc jim uvyknouti, často i přes sebe větší péči člověka, hyne — samovraždy jest neschopno, neboť o sobě, o svém životě nebo bezživotí n e v í.

Jako duchem a rozumem tak i vůlí překonává člověk hmotu: myšlenkou překonává hlavně hmotu zevnější, vůlí hlavně hmotu těla svého. Co značí ve vědě a umění velikolepé objevy, vynálezy a výtvory ducha lidského, to v životě mravním značí velikolepé projevy s e b e v l á d y. V ní jeví se pravý opak toho, co řídí počínání zvířete. Ne zdraví, ne majetek, ba ani ne život rozhodují vždy o skutcích člověka, nýbrž to všechno bývá obětováno zájmům vyšším, ctnosti, cti, bohoslužbě, svědomí. Ne okamžité vzněty a výbuchy vášně vedou vždy člověka, ne tělesné potřeby a náklonnosti, nýbrž také rozum a svědomí. A tato vítězství člověka nad sebou samým nejsou výjimkami, nejsou jen tam, kde se okázale a veřejně mluví o mravním heroismu: i prostý skrytý život jest jich plný.

Je sice v člověku mnoho zvířecího. Ale kdežto pud zvířecí má měřítko a pravidlo sám v sobě, nejda dále než potřebí k ukojení jeho, a v tom obmezeném směru může též uměle přiměřenými tělesnými prostředky býti řízen, nižší přirozenost lidská takového pravidla sama v sobě nemá, jsouc určena poslouchati rozkazů vyšších; jen ona proto může vybočiti z daných mezí, jen člověk se může státi výstředním, ba může pozbýti i toho, čím se na venek ukazuje jakožto bytost rozumná, může se státi šíleným. I odtud tedy, že zvíře nutně následuje svých okamžitých potřeb tělesných, kdežto člověk může jednati proti nim, vyplývá, že vůdčí mocnost jest v obou podstatně různá: tamto připoutána úplně na tělesnost, zde ačkoli s tělesností spojena, přece docela samostatná, tělesnosti vévodící.

Jako v jiných schopnostech, tak i zde sama příroda poukazuje na podstatný rozdíl věna, kterým od počátku obdařen člověk a kterým zvíře. Zvíře rodí se ve svém způsobu mnohem dokonalejší než člověk: ono za příznivých okolností dostačí sobě samo mnohem lépe než tento. Biologický zákon Haeckelův o obdobě ontogenese s fylogenesí i s této stránky jeví se právě opačným jak pravdě, tak zásadám darwinským. Pravdě, jelikož lidský zárodek, co se týká samostatnosti a funkcí, pokračuje zcela samostatně v před, kdežto by podle fylogenese mělo býti

naopak; zásadám darwinským, jelikož rozvojem zárodku toho vzhledem k nižším stupňům života zásada užitečnosti postavena zrovna vzhůru nohama.

Na rozdíl od zvířete rodí se člověk s možností a úkolem p o k r o k u a s e b e z d o k o n a l o v á n í, a to platí pro jednotlivce jako pro společnost. Praví se sice, že v mravnosti neučiněno samovolného pokroku, že všecko jest jen přírodní vývoj, spočívající na změněných, snad i zlepšených poměrech zevnějších. Avšak tato nauka jest až příliš málo podepřena exaktními důvody. Změny jednotlivých povah v lepší nebo v horší jsou přece zcela zřejmy a známy, opakujíť se denně nesčíslněkráte. Pravím i „změny v horší“, neboť běží tu jen o možnost pokroku, o proměnlivost takořka neobmezenou — naproti přírodní stálosti zvířete. A společnost lidská, v užších i širších okruzích zajisté prodělala mnoho takových změn, kterých nelze odvozovati ze zevnějších podmínek životních; dostačí uvésti jediný skutek, totiž obnovu člověka i lidstva skrze křesťanství, abychom se přesvědčili, jak bezdůvodně a lehkomyslně se jisté poučky o mechanickém vývoji člověka sestrojují. Ať si konečně stoupenci zvířecího původu smýšlejí o výchově, o zákonodárství, o zločinnosti a trestech jejich jakkoli, praxí vyznávají zcela zřejmě, co theorií zapírají, že člověka lze vychovávati, že mu lze ukládati povinnosti a zákony, že je dovoleno, dobře nebo špatně o jeho skutcích souditi, že mu lze přičítati vinu nebo zásluhu; u zvířete všecko to nemá rozumného smyslu, od něho se nežádá než to, čeho jest od přírody nebo dressurou schopno. Jakým zázračným vývojem by tyto podstatně rozdílné úkazy mohly býti uvedeny v řadu stejnorodých členův a kde hledati dostatečnou jejich příčinu, jest nepochopitelno; stoupenci vývoje takového sice prý jsou chápavější, oni to vědí, ale pověděti to se jim dosud nepodařilo.

Protidůkazy hledány ovšem pilně, nejenom v nepravidelně vyvinutých jedincích u národů vzdělaných, nýbrž, a to především mezi národy divokými. Avšak i zde už pokaždé nalezeni národové, tedy jakési společnosti: státní, náboženské, válečné atd. — tedy zřízení čistě lidská. Enthusiastě spatřují sice taková zřízení též mezi zvířaty (mravenci, včely, sloni atd.), ale podobnost je přece jen až příliš nepatrná, příliš zevně pojatá! Avšak i jedinci národů těch — zkoumatelé zvířecího původu ještě nevědí, který z nich jest nejnižší! — jsou už vesměs lidé, a pokud paměť sahá též jimi už byli. Nejnověji objevený přechod ze zvířete ke člověku, Mincopiové, vynikají mravně i nad jisté národy vzdělané, věří v posmrtný život, nejedí člověčího masa.

Není vůbec dovoleno z nynější kleslosti, duševné i mravní souditi o zvířecím původě. Víme z dějin, že národové vysoce vzdělaní za krátko klesli hluboko do nevzdělanosti a divokosti

(Syrové, Peršané, Egypťané). Starožitné památky (náhrobky, nástroje, rytiny atd.) poukazují na nemalou dovednost, a to bez předchozích přípravných stupňův. U zvířat ovšem bychom všeho toho marně hledali. Přírodověda, která prý soudí jen ze zjištěných skutkův, jest i zde s důkazy svými úplně na holičkách: jako nedovedla dokázati souvislosti tělesné, tím méně může co platného uvésti na důkaz souvislosti duševné a mravní. Ba naopak, čím dále tím více i věda přisvědčuje zprávám Písma, že člověk vystoupil v dějinách náhle, opatřen jsa jistou vyspělostí duševní, kteráž ovšem nevylučovala nezkušenosti praktické: této měl si, zvláště po nastalém úpadku, teprve pracně dobýti (doba kamenná, broncová, železná — dle nástrojů).

Slovem tedy, tážeme-li se dějin (quaestio facti), není pražádného důkazu, ba ani stopy, že by člověk někde a někdy stál tak blízko zvířete, že by za potomka neb odrůdu jeho mohl býti považován. Pak-li se tážeme po možnosti (quaestio iuris), nalézáme mezi člověkem a zvířetem co do těla a tělesněduševných úkonův jednak podobnosti, jednak různosti. Ony jsou četné, ale ojedinělé, t. j. v něčem se podobá člověku toto zvíře, v něčem zase ono — úplné stejnosti však ani takto není nikde — tělo a údy člověčí jsou přece vždycky jen člověčí a také jimi vždy byly, pokud doklady starobylé svědčí. Různosti však jsou neméně četné, ba mnohem četnější, tak že dávají pro tělo člověka jakýsi samostatný typ (Quatrefages, Rapport sur les progrès de l'anthropologie II. 8. 1.) Neboť vyskytují se ve všech částech těla, nikoli pouze na tom neb onom údě; když tedy protivníci praví, že některá opice se liší od jiné více než člověk od opice, tedy mají na zřeteli jen jisté údy aneb docela — zajisté dosti nevědecky — stránky vedlejší, bezpodstatné. Podobnosti ony tedy oprávňují, klásti člověka a zvíře co do tělesné stránky přírodopisně za *týž rod*, totiž za živočicha, různosti však káží klásti je aspoň za *různý druh*, anebo vlastně za různý, zcela zvláštní typ.

Co do druhu transformismus tvrdí, že druhy nejsou stálé, nýbrž vyvinuly se jeden z druhého. Nauka ta není sice dokázána, a právě přírodovědné důkazy jí chybí nejvíce, ale má mnoho stoupenců mezi přírodozpytci, kteří ji pak — se svého stanoviska ovšem důsledně — vztahují též na původ člověka co do těla. Tohoto důsledku nelze nám uznati ani v tom případě, kdybychom transformismus jinak připustili. Neboť ústrojí těla lidského nejenom jednotlivými údy, nýbrž celou soustavou a stavbou poukazuje na život podstatně různý, jehož nástrojem jest, totiž na život rozumně-tělesný. Když pak v tomto spočívá nejen druhový, nýbrž i rodový, ba třídní rozdíl mezi člověkem a zvířetem, tedy právem soudíme proti transformismu, že i rozdíl tělesný je stálý, že tělesné ústrojí člověka jest původní, od počátku čistě lidské, pro život lidský zařízené. Jestliže veškery příbuznosti mezi živoucími druhy neoprávňují nikterak k určité nauce o descendenci neb ascendenci jejich, nýbrž vybízejí pouze k tomu, aby se třídění dosavadní znova prohlédla, pozměnila a snad i zjednodušila (Nadaillac), postavení člověka proti všem důsledkům evolutionismu jest zabezpečeno jakožto zcela zvláštní, jakožto výlučné. Mnohé přírodozpytce zajisté svádí k výstřednímu evolutionismu právě jen ta okolnost, že je to nauka časová, moderní, a že její výroky jsou více šířeny, popularisovány, než výroky odpurců smyšlenky pithekoidní, odpůrců to, vědecky jistě k soudu znaleckému povolaných. Dějiny vědeckého bádání dosvědčují dosti jasně, že výstřednosti takové je obyčejně doprovázely, snad mu i prospěly; poučují však také zcela srozumitelně, že netřeba a neradno se jim pro oblibenost ihned vrhati v náručí.

O podstatném rozdílu duše lidské a zvířecí nesoudili jsme z nauky o vlastnostech a přednostech duše lidské jakožto samostatné bytosti duchové, nýbrž docela empiricky, podle stanoviska protivníků, ze skutkův a projevů jejich, ze života lidského. A na to jsou poukázáni též protivníci, neboť ani oni jiných důkazných prostředků nemají. Nemajíce pro nauku svou žádných skutečných dokladů, jsou odkázáni na domysly. Zbývá jen jediná otázka, zdali všemohoucí vývoj je s to, aby hlubokou propast od zvířete k člověku sám svou mocí překročil. Obhájci zvířecího původu našeho praví, že ano. S našeho stanoviska lze pouze připustiti, že Bůh, tedy nikoli příroda, *mohl* uložiti do hmotných částí základ a důvod vývoje takového, ze kterého by vzešlo i nejvyšší dílo přírody, tělo lidské. Pravím Bůh, nikoli příroda, protože jinak bychom měli účinek bez dostatečné příčiny a všecky ty příčnosti, které se v pojmu vývoje vyskytují (str. 225. a j.). Skutek sám, že by tělo lidské bylo tak povstalo, jest nám z důležitých důvodů sotva věrojatný. Naprosto však nemožným býti pravíme, aby *celý člověk* se byl z nižšího živočicha vyvinul, a to proto, že duše lidská náleží jinému řádu bytostí. I odtud ukáže se pak málo pravděpodobným, že by tělo lidské, které má býti sídlem a nástrojem duši zcela jinorodé, bylo se vyvíjelo zvířecky, kdežto přece celý život a vývoj těla lidského řízen jest právě touto duší. Onať zastává v něm úkol principu vegetativního, rostlinného, i sensitivního, čijícího; není tedy ani dosť málo pravděpodobno, že by se byla přistěhovala do dovršeného živočišného těla jakožto třetí nejvyšší princip, rozumový totiž, a přejala pak teprve také funkce dvou principů nižších. Spíše naopak jest mnohem přirozenější nauka, že duše lidská, jako nyní v zárodku sama jest od počátku plastickým principem těla lidského, tak i po prvé spojena s beztvárnou hmotou jakožto princip oživující, a to trojím směrem oživující, totiž vegetativně, živočišně

a rozumně. Jen ten smysl mají zmínky křesťanských filosofů, když mluví o trojí duši, která tělo lidské jako postupně oživuje; jestiť jim člověk mikrokosmem, malosvětem, jenž má společné žití s rostlinami, čití se zvířaty a myšlení s anděly. K původu takovému ovšem bylo potřebí „zázraku", ale když se přírodovědec neostýchá mluviti o zázraku života (str. 200.), tedy tím méně třeba se báti tohoto „zázraku", který rozumné myšlení naše tak upokojuje a smiřuje. Jak jsme viděli, nemělo mnoho lidí a nemá dosud nic proti samovolnému původu života ze hmoty, buď že daleko nemyslí, aneb že to přičítají původní působivosti tvůrčí: ale proti původu člověka ze zvířete příčí a bouří se veškero vědomí i cítění naše, a zajisté i těch, kteří se ho theoreticky ujímají. Tito nazývají to sice pýchou a domýšlivostí uměle vypěstěnou, ale odpor ten jest jistý a povšechný, přese všechnu lásku a mnohdy až opičí náchylnost, jaká se mezi lidmi ke zvířatům vyskytuje. Jsme si toho vědomi, že stojíme nad zvířaty: ač se mohou vzepříti, mohou nás silou, jedem atd. zničiti a někdy to i činí, jen my jsme si toho vědomi, ona toho nevědí — a tím jest řečeno všechno, v tom je správný důvod té pýchy naší.

O duši zvířecí nenáleží zde dále jednati. I nejvyšší činnost její jest úplně upoutána na síly hmotné: obrazivost její závisí úplně na dojmech tělesných, smyslových, a na ně se také obmezuje. Abstrakce ani zpovšechňování nezná, nesestrojuje ani nejjednoduššího soudu myšlenkového. Filosofové křesťanští dle zásady: jaké co jest ve své bytnosti, takové také jest co do vzniku svého — praví, že duše zvířecí, jsouc v bytnosti své úplně závislá na hmotě, také vznikem svým byla a jest na hmotě úplně závislá, že tedy původně tvůrčí činností vyvedena byla nikoli z ničeho, jako duše lidská, nýbrž ze hmoty a na základě jejím, a tak také nyní, mocí té tvůrčí činnosti, v živočišstvu uložené, bývá vyvedena tělesným úkonem plodivým zároveň s tělem jakožto oživující princip jeho. Princip ten není hmotný, sice by nebyl schopen žádného počitku, ani samovolného pohybu; jest jednoduchý, proniká však a ovládá hmotu ve všech částech jejích, pokud jest živá. Není bytostí samostatnou, jež by sama o sobě, bez těla, mohla bytovati; dle některých jest však aspoň podstatou, totiž ne pouze případkem a jakostí hmoty, dle jiných jest jen podstatnou tvárností těla. V každém případě však ne vzniká z pouhé hmoty, nýbrž jen ze živé, a to zvláštním úkonem k tomu určeným; povstávají-li noví jedinci pouhým dělením (na př. u nálevníků), není to plození, ale je v tom důkaz přítomnosti duše ve všech živých částech. (Srv. Wieser, Mensch u. Thier 1875.)

Proti výkladům těmto namítá se, že nesouhlasí se zákonem o zachování síly, dle něhož ani nová síla nevzniká ani daná ne-

zaniká. Co do vzniku duše zvířecí není tu nyní vznikem nových zvířat dán také vznik nových, naprosto nových sil, nýbrž jen jakési sdělování života a životné síly. S druhé strany ovšem je tu nová, nebývalá síla, nový živočich, tak že nesnadno zákon onen obraceti též na tuto sílu, na princip života, nevysvětlitelný jinak ze zákonů hmoty. Tím méně dovede však hypothese descendenční samovolný rozvoj života z nepatrných začátků proti zákonu tomu obhájiti. Podobně se má věc se zánikem života zvířecího, kde by taktéž proti zákonu tomu síla měla úplně zmizeti. Připouštějí zde mnozí skutečné zničení, annihilaci duše zvířecí, protože nemá dále pražádného účelu. Avšak v tom případě, že duše zvířecí není podstatou, nýbrž jen určitou, oživující tvárností hmoty, zaniká ona sama sebou, zaniká-li hmotný podklad a nezbytná podmínka její, tak jako vznikla sdělením tělesného nosiče svého. Tato přeměna hmoty a síly na ni připoutané, ač z ní samé nevysvětlitelné, nepříčí se zákonu o zachování energie, může-li on vůbec na dějstvo toto býti rozšiřován.

Duše lidská.

Nauky o přirozených vlastnostech duše lidské se jakožto rozumem dané v křesťanství více předpokládají nežli přednášejí. Jsou to nauky o jednoduchosti a netělesnosti duše (sněm Lateranský IV. a Vatik. srv. str. 64.), o nesmrtelnosti (sněm Later. V.), o svobodné vůli (m. j. sněm Tridentský), o spojení duše s tělem (m. j. sněm Viennský).

Nesmrtelnost duše souvisí úzce s náboženstvím. Toto ji nalézá tak samozřejmou, že theoreticky se jí hrubě ani neobírá. Teprve pozdější pochybnosti přiměly věroučnou autoritu, vytknouti i tuto nauku výslovně. Proti traditionalismu zvláště stanoveno (1840), že rozum může dokázati, jako jsoucnost Boží, tak i spiritualitu duše; s duchovostí souvisí pak nesmrtelnost. Melchior Canus však i přímo tvrdí, že výrok, jakoby nesmrtelnost duše nemohla býti rozumem dokázána, jest mylný, ne-li kacířský. V tomto zdá se však býti řečeno příliš mnoho, neboť vyšší měrou než důkazy jsoucnosti Boží ústí důkazy nesmrtelnosti skutečné do oblasti víry. Důkazy tyto vedou se totiž takto: z projevů duše soudíme o její bytnosti, z činnosti její totiž soudíme bezpečně, že jest jednoduchá, nehmotná, duchová, a to ne pouhá síla, nýbrž samostatná podstata, slovem, že je duch. Odtud následuje, že duše může býti nesmrtelná, že může neumříti. Zda neumírá a umříti nemůže, jest otázka další, k níž odpovědi hledati lze jen u Boha, všech věcí zachovatele, po případě v jistých svědectvích, ze kterých lze souditi o vůli Boží, že duši věčně zachovati chce, neb raději, že jí zničiti nechce.

Větou, že duše lidská jest jednoduchá, chceme říci, že se neskládá ani z prostorných ani z nedílných částí, na př. atomů, že však při tom není veličinou imaginarní, jako na př. nic, mathematický bod, nebo pouze myšlenou, jako myšlené středisko a soubor jistých zjevů, nýbrž bytostí skutečnou, jako její činnost, a při tom jednotnou a jednoduchou. (Srv. Gutberlet, Psychologie[2] 1890.)

Důkazem toho, že duše nesestává z částí oddělených, jest immanence a jednota duševních skutků. Pocity, představy, myšlenky atd. jsou úkony, které se začínají a dovršují úplně v nás. Popudy a příležitosti k nim jsou snad zevnější, pozornost naše pak se opět na zevnějšek obrací, ale skutky samy, průběhem i obsahem jsou jen uvnitř, jen pro nás, nejevíce pražádného přechodu z části na část, pražádného vlivu na zevnějšek, ať bližší ať vzdálenější. Tedy nejsou tu činny různé části, které by na sebe nebo na zevnějšek působily, neboť odtud by nikdy jednotný, immanentní úkon nepovstal. Jednotný pak opravdu jest, neboť nepředstavujeme a nemyslíme si předměty po kouscích, pak nebude, část duše po jednom; a kdybychom tak i činili, pak nebude, kdo by celou představu celého předmětu pojal, právě jako z částečných pohledů více lidí na krajinu nevznikne jednotný obraz krajiny celé.

Ostatně jsou také pomysly zcela jednoduché, jako něco, nic, možnost a pod., které se z částí neskládají, a pomysly složité skládají se z jednoduchých, které rovněž nejsou rozděleny na různé části duše, nýbrž právě tak jako složité jsou již od počátku uskutečňovány a chovány celou duší, celým vědomím.

Posléze jest sebevědomí jen tak vysvětlitelno, že podmět a předmět vědomí, totiž my sami a vniterné úkony naše, které si uvědomujeme jakožto svoje, jsou v tom okamžiku totéž. Hmota a rozdělené části její nemohou sebe samy učiniti předmětem činnosti své, nýbrž jen něco jiného, jinou část, a tím méně mohou činnost tu sobě samým představiti a pochopiti, nýbrž jsou vždy jen látkou myšlení jinému. Žádná část hmotná a tím méně množství jejich nedovede činností svou obrátiti se do sebe samé, neboť neprostupná hmota zná jen styk a činnost zevnější.

Mozek čítá na tisíce millionů buněk, a to ještě nejsou atomy! To tedy nemůže býti duše, činitel jednotný. Sám Lange, přejný dějepisec materialismu píše: „Kde jest místo pocitů? Jsou ve spojení atomů? Pak jsou v jakémsi abstractum, t. j. objektivně nikde. Jsou v pohybu? To je totéž. Jen pohyblivý atom lze přijmouti za sídlo pocitu. Kterak se pak pocit skládá na vědomí? Kde jest ono? V jednotlivém atomě neb opět v abstrakcích neb docela v prázdném prostoru, který by pak právě nebyl prázdný, nýbrž jakousi zvláštní nehmotnou podstatou naplněný . . .

K otázce, kde a jak nárazy (pohyby) ze své rozmanitosti přecházejí v jednotu vědomí, nejenom není odpovědi, nýbrž vnikáme-li k jádru věci, chybí i všeliká myslitelnost, neřku-li názornost průběhu takového.“ Herbartovec Flügel k tomu podotýká: „Z toho, co tu Lange odmítá jakožto nepřijatelné, ba nemožné, vyplývá, přesně řečeno, jakožto poslední a jediná možnost: uznati jednu realní bytost za nosiče, po případě za pojítko všech duševných stavův osobnosti.“

Námitka, že i mechanika zná střediska a výslednice sil, dle kterých se celá činnost těles jeví sjednocenou (Kant), nepraví nic proti těmto důvodům; neboť sjednocení toto jest jen myšlené, aby se výpočet zjednodušil, kdežto jednota vědomí je skutečná. Ostatně poukazují různé a protivné dojmy, které zároveň vnímáme a srovnáváme, tím důrazněji na jednotu vědomí netělesnou, poněvadž se navzájem neruší, jako síly v mechanice, ani docela nesplývají, nýbrž ostávají vedle sebe; srovnávati však může jen podmět, který oba dojmy v sobě chová, kdežto táž hmotná částice nemůže býti ve dvou různých stavech najednou. Kde různé dojmy skutečně splývají, na př. bolest četných čivů, ton jakožto výslednice četných tonů, nejde o splynutí vědomých dojmů duševných z různých částí těla, nýbrž jen o splynutí dojmů tělesných, které se ve vědomí ohlašuje jakožto dojem jediný; dojem barvy na př., o které rozbor učí, že je složitá a složitě na čivy působí, je přece ve vědomí jednotný, ne proto že by různé čivní dojmy v jednotu onu se mohly sestoupiti a sobě ji uvědomiti, nýbrž že výsledek současného působení jejich se v jednotné duši ohlašuje takto jakožto jednotný.

Jednota a současnost různých dojmů těch není sebeklam, jakoby totiž velice rychlé chvění duševního atomu svádělo nás k domněnce, že dojmy, které vlastně jen velmi rychle jdou po sobě, jsou současné. Zde třeba lišiti mezi smyslovým dojmem (podrážděním) a jeho vněmem v duši. Podráždění jest jakýsi pohyb a ovšem nemůže dvojí různý pohyb vykonán býti týmže ústrojím; je také pravda, že dojmy oddělené pro rychlý postup nám splývají v jeden dojem zdánlivě nepřetržitý. Ale pravdou ostává jako před tím: duše se neklame, nýbrž ohlašuje pouze, co jí vědomí praví, t. j. že dojmy ony přerychlým postupem na ni působily jakožto jediný — a naopak ostává také pravdou, že ani sebe rychlejší postup jednotlivých pohybů (záchvěvů) nestačí na vysvětlení jednotného dojmu; jakási přestávka je tu přece, jeden záchvěv se od jiného různí a ovšem o něm neví, nemůže tedy býti žádné srovnávání jejich provedeno, není-li tu něco, co je oba v jednotě své buď najednou nebo po sobě zachycuje a chová. Jemnost, rychlost a všechny podobné vlastnosti hmoty ji sice zušlechťují a činí schopnou výkonů zdařilejších, vyšších, ale ne-

chávají ji přece jen hmotou — dělitelnou, neprostupnou a setrvačnou hmotou.

I sebevědomí, nejpevnější to hradba duševědy naší proti materialismu, vysvětlováno jakožto kruhový pohyb (Czolbe), stojatá vlna (Noak), myšlenka pak jakožto „složka nesčetných řad záchvějových, která v tom okamžiku, kdy bývá jako myšlenka pojata, vytvořuje jednotu v člověku, stává se vědomím a vůlí“ (Bastian), pohyb vznikající z chemického rozkladu v mozku, asi jako žár ohně (Wiener). Ale vždycky je tu jen zevnější dotyk, přechozí pohyb, pořád chybí, kdo by oddíly jeho najednou pojal, a při tom sebe jakožto nosiče jejich. Bastianův nekonečný počet řad jest jen obratná vytáčka, i jinak oblíbená, posunouti věc do nekonečna a nepochopitelna; chvění zajisté děje se v čase konečném a v konečném čase myšlenky může jenom konečný počet záchvěvů nastati.

Ostatně jest mezi těmi, kteří si oblíbili místo „duše“, „já“, „duch“ atd. říkati „mozek“, ještě více podobných výkladů duševné činnosti, jen poněkud hrubších, ale pro materialistickou agitaci tím vydatnějších. Zvláště slýchati často, že myšlení a chtění jest jen vyměšováním kostikového tuku z mozku, jako na př. játra vyměšují zluč. Záměna příčiny a podmínky je tu sice až příliš nejapná, ale jistým lidem stačí za důvod materialismu i to. Dojista jest lidské tělo a zvláště mozek nástrojem duše, a to nástrojem pro nynější poznávání nezbytným, ale proto není nikterak jeho příčinou a původem. „Mozek neobstarává myšlení, ale opatřuje myšlení částmi smyslovými, k myšlení potřebnými,“ praví případně Schultze.

Když už se poznávací schopnosti přisuzují pouze jistým vlastnostem mozku, tedy třeba naproti tomu uvésti, že ani naprostá ani vztažitá velikost, ani zvláště vyvinuté závitky, ani množství kostíku samy o sobě rozumu nepřidávají, neboť slon a velryba mají mozky naprosto, čížek vztažitě k ostatnímu tělu větší než člověk; hovězí dobytek a osel mají závitky nejvíce vyvinuté, hus a ovce mají pak nejvíce fosforu v mozku. Všechny theorie o duševných schopnostech, které dosud pouze na základě vlastností mozku zbudovány, selhaly, možná snad, že i samy někdy byly jen ad hoc vylhány; zvláště to třeba podotknouti o theorii, dle níž Lombroso vysvětluje zločinné povahy z útvarů mozku, kterážto theorie přese všechna odbytí (nejnověji od A. Baera, který podrobným zkoumáním vyvrátil veškeré domněnky Lombrosovy o zločinném typu člověka) jest velice oblíbena, ba skoro modní.

Rozbor činnosti, kterou stále takořka vykonáváme, ukazuje, že to není a nemůže býti činnost tělesná. Ani pouhý dojem smyslů není pochodem pouze hmotným, jako jím není život vůbec;

tím méně může myšlenka býti vysvětlena pouze hmotně. Ono uvědomění dojmu není žádným tělesným pochodem vysvětlitelno; i kdyby pochody duševné pozůstávaly jenom v pohybu mechanickém nebo lučebném, už ten skutek, že o pohybech těch víme, že na př. cítíme v mozku námahu a bolest, už to přesahuje schopnost pouhé hmoty. Možno, že v kameni je začarován též takový život, že on němě trpí; možno, že rostlina — která jakýsi život má — cítí dojmy (enthusiasté tak tvrdí), ale empirie a exaktnosti v takových domněnkách právě mnoho není. Hmotně ani toho by nebylo lze vysvětliti. Sestrojeny zajisté stroje velmi dokonalé, na mluvení, na vidění, na slyšení — všecko jako u člověka — jen to punctum saliens, to vědomí chybí a chyběti bude vždy.

A přece pocit a vněm pohybu jest jen prvý stupeň poznání. Mnohdy hledíme na něco a přece toho nevidíme, hmotný pochod se v nás děje, a duše přece si dojmu neuvědomuje, jsouc zabrána do něčeho jiného (v roztržitosti, nevšimavosti, při jiných silných dojmech). Dojem takový jest pro duši naši buď úplně ztracen, aneb jenom z části zachráněn. Z pochodu hmotného může vzniknouti nanejvýš mrtvý obraz, jako v oněch strojích. Teprv osvojený, uvědoměný obraz jest základem poznání; a toto osvojení už není hmotné, nýbrž předpokládá osvojovací schopnost, jež jest nad prvky hmotnými. Tato pak necítí jen pohyb a dojem sám, nýbrž uvědomuje si také původ a příčinu jeho, a to s vlastnostmi nehmotnými: žádný mechanický neb lučebný pochod v čivech zrakových neohlásí se mně sám od sebe jakožto zvíře toho neb onoho řádu, jakožto obraz od toho neb onoho mistra atd.

Je známa zásada, že nic není v rozumu, co nebylo nějak ve smyslu, t. j. že veškero poznání se počíná smysly — avšak jen počíná. Vlastní poznání jest poznání v pojmech a soudech. Jsem i při těchto odkázán často na smyslové představy, abych si věc lépe znázornil; myslím-li sobě pojmy „příčina“ a „účinek“, nebo „prostředek“ a „účel“, tedy si snad představím nějaký nástroj a výkon jeho, jaký jest mi právě pohotově — avšak nicméně si jej představuji a myslím pod oním povšechným abstraktním zřetelem.

Mám pojem jednoduchého a složitého, oboje pak rozeznávám. Praprostý úkon sčítání, totiž přidávání jednotky k jednotce předpokládá, jak nám každý učitel obecné školy s bolestným povzdechem dosvědčí, vysoký stupeň abstrakce, neboť se děje na základě pojmu jednotky, jehož pouhý smysl jest neschopen; i když se mu jeví jen jeden předmět, je dojem přece složitý — jednotu v něm může vypátrati jen mohutnost jednoduchá a jednotná. Psané neb říkané číslice anebo psané i říkané zároveň vyvolávají v duši pojmy zcela abstraktní, bez ohledu na tvar číslic neb na čítané před-

měty; o abstrakci té pouhý smysl neví a nemůže věděti. Různé dojmy různých smyslů spojují se v jeden obraz myšlenkový dle příbuznosti a souvislosti, o které smysly nemohou svědčiti, poněvadž každý má svůj obor dojmů přesně oddělený.

Dojem smyslový řídí se sám o sobě silou podráždění; poznání však neutkvívá na tomto nahodilém zevnějšku, nýbrž odlišuje podstatné od nahodilého, důležité od vedlejšího, proniká k jádru zjevů. Duše lidská vnímajíc představy v čase a prostoru, odezírá přece od těchto určení, přenáší pomysly tyto v libovolnou dobu, v libovolný prostor, sestrojuje z nich nové dějstvo v nových okolnostech; jimi pak přenáší činnost svou okamžitě do prostorův i dob úplně vzdálených, jsouc takto schopností svou povznesena nad prostor i čas.

Konečně jsou pojmy a skupiny pojmův, od konkretních podmínek zcela odloučené, na př. pojmy metafysické. I když je tvoříme odlučováním a odezíráním od smyslových představ, jak přirozenosti naší přísluší, přece je konkretní přítěže úplně zbavujeme a povznášíme v oblast čistě idealní. Toho bychom však nemohli, kdyby veškero myšlení naše bylo jen pochodem hmotným, byť i sebe jemnějším, protože hmota je vždy jen jednotlivá, konkretní, a výkony její vždycky jsou připoutány na daný určitý podklad a jím také ohraničeny, byť i proměny byly sebe údivnější, jako na př. v lučbě a zjevech elektrických. Když pak přírodozpytec ke každému projevu hledá dostatečné příčiny, tedy jí tentokrát zajisté nemůže hledati v prvcích hmotných, neboť by byl nucen přiznati, že v tom případě hmota sama se zapřela, ze sebe vystoupila a konkretnou podobu svou se sebe shodila. I v plameni, „nejduševnějším" prý to projevu hmotné přírody, stopuje lučebník hořící látky: však pomysly abstraktní právě popírají, co materialista v nich vidí, totiž hmotu. Jemu jsou příčina, pravdivost, dobrota, ctnost, Bůh atd. ovšem jen prázdnými slovy; ale slova to jsou a vyjadřují svoje pojmy. Ostatně i materialista zajisté ví, co znamená na př. důslednost nebo ten nenáviděný syllogismus a význam jeho, co znamená vztah atd. Snad se v tom i mýlíme, ale pojmy ty máme — hmota a hmotný pohyb se nemýlí, protože nemá v čem; on jde svou jistou cestou, nepřemýšlí, nekombinuje, nesoudí, neabstrahuje atd., a proto ani nespojuje spolu, co k sobě hmotně nepatří.

Hmota ani po ničem takovém netouží ani se toho nebojí. Člověk domáhá se pravdy, a mnozí lidé také ještě až dosud touží býti ctnostni, Bohu se líbiti, bližního milovati, i když to stojí oběti tělesné a hmotné; tedy jako „tělo má žádosti proti duchu", tak také naopak. Avšak tělo neví, co je duchovní; kterak by tedy tělo, pouhá oživená hmota, mohlo žádati něčeho, o čem neví? Každá bytost touží jen po dobru sobě přiměřeném. Člověk

tedy, touže též po dobrech nehmotných a nadsmyslových, není vázán onou setrvačností pouhé hmoty, ani stanoviskem zvířecím, obmezeným na zachování života a druhu svého, nýbrž chová v sobě něco vyššího, co touží po vyšším, a co tedy je potřebě i touze jeho přiměřeno. Po jakých věcech však toužíme, takoví jsme.

Že toužíme po idealech nadzemských, tedy naši přirozenost převyšujících, a že si je hledíme také v nějaké názorné podobě představiti, není námitkou proti zmíněné přiměřenosti toužícího podmětu a žádaného předmětu. Žádáme si i oněch idealův i Boha samého jakožto dobra svého, tedy nám přiměřeného a dosažitelného; a poněvadž touhu tu v sobě rozněcujeme, živě se jí obíráme, tedy používáme názorných a působivých představ ze zkušenosti, abychom i obrazivost i ostatní mohutnosti duševné jí zaujali. Dle evolutionistův ovšem i zvířata (snad i rostliny) toužila vždy výše, až vývoje nynějšího dosáhla. To se snáze řekne, než dokáže; ale konečně přece i v té touze po povýšení ostala zvířata skromná, nechtíce býti více nežli zvířaty — tak učí zkušenost. Evolutionisté sice právě tohoto popírají, neboť podle nich zvířata nedala si v pokroku svém pokoje, až se stala — člověkem, a tento nyní chová takové hrdopyšné nároky; avšak ignoti nulla cupido — čeho neznám, po tom netoužím, nihil est volitum, quin sit praecognitum — nic nemůže býti žádáno, co není dříve známo — zvíře nemohlo žádati, čeho nemohlo mysliti, právě jako dnes nemůže, a tím méně mohlo žádati, aby se stalo něčím jiným než bylo. Člověk dokonce může pro vyšší, nadzemské žádosti potlačiti nejen některou touhu tělesnou, nýbrž i veškery, obětováním svého života: bytost pouze smyslná toho nemůže, neboť jest nutně vedena následovati tělesného pudu, jenž jest pro ni přirozeně cílem a zákonem nejvyšším.

Bytost, jejíž úkony nejsou pouze tělesné, jest bytost duchová, neboť úkony se řídí nutně přirozeností podmětu. U člověka spatřujeme úkony pouze tělesné, úkony tělesně-duševné a čistě duševné. Není tedy bytostí pouze duchovou, není však ani bytostí pouze tělesnou. Je složeninou dvojí původně přirozenosti, spojené v přirozenost jednu, lidskou. O vyšší stránce jeho právě dokázáno, že se projevuje úkony hmotě cizími, ba protivnými, dokázáno to opět se stanoviska čistě empirického; proto také třeba stránku tu od tělesné přesně rozeznávati. Nazývá se duchovou, poněvadž nezávisí na hmotě.

Podle předešlého lze usouditi, pokud ta stránka duchová na hmotě nezávisí. Jest na ni vázána, pokud je spojena s tělem, jako na podmínku veškeré látky poznání svého, a jako na nástroj a prostředek jeho; tělem se poznatky zevnější zprostředkují, smysly svou určitostí podporují jasnost a názornost poznání. Vlastní poznání však, které zoveme věděním, není na

tělesném ústrojí závislé, leč potud, pokud si odtud bere podrobnou látku k činnosti své; původ i úkon myšlení nejenom není a nemůže býti v těle, nýbrž nalézá právě v něm překážky, protože jest pochodem úplně jinorodým, netělesným. Každý jinorodý nástroj jest nějak nedokonalý, nepřiměřený. Umělec hudební sotva kdy jest uspokojen skutečným provedením vniterné invence své, básník sotva kdy jest uspokojen slovesným, napsaným aneb i předneseným výrazem myšlenek i nálad svých: vždy ještě chce míti něco čteno a slyšeno „mezi řádky."

O povaze duše lidské soudíme právě jen z projevů jejích, jež ovšem mají vesměs také něco tělesného do sebe, poněvadž by se nám jinak jeviti nemohly. Jest sice ještě jiný neméně důležitý pramen poznání psychologického, vědomí a sebevědomí, ale poněvadž materialisté je rádi zamítají jakožto svědka prý nespolehlivého — ač neprávem a libovolně —, tedy jsme vůči nim odkázáni především na důvody prvého druhu.

Opírajíť materialisté námitky svoje proti našemu dualismu ducha i těla hlavně o ten smíšený ráz pochodů duševných. Jako při jiných naukách tak i zde zmizela zajisté váha přemnohých námitek prostě správným výkladem nauky naší; zmíněno již také, že materialismus dopouští se očividné záměny mezi příčinou a pouhou podmínkou činnosti duševné. Kromě toho kladou materialisté zvláště veliký důraz na svoje zákony: „není síly beze hmoty," a: „v přírodě žádná síla nezaniká ani nová nevzniká" (zákon o zachování síly). Odtud se soudí, že i duševné pochody mají za důvod pouhou hmotu, poněvadž by jinak byly bez důvodu a bez nosiče, a že tedy i ony jsou jen přeměnou daných sil hmotných, a v člověku tedy výsledkem sil tělesných, potravou udržovaných.

„Zákon" prvý není právě nic jiného než materialistická these, která by měla býti teprve dokázána. A rozborem hořejším dokázáno, že jest nesprávná, že v činnosti duševné působí také síla nehmotná. Kdybychom se řídili methodou materialistů, kteří neuznávají nic, leda co lze viděti, měřiti a vážiti, a chtěli jim takto duši ukázati, tedy bychom se dopustili stejné nesprávnosti a poráželi sami sebe, tak jako oni sebe porážejí. Neboť s jejich stanoviska hrubě smyslového jsou všechny jejich nauky o silách a zákonech, o atomech, o nepřetržitém a diskretním atd. docela stejný fetišismus (Mach), jako jej vytýkají nám: jsouť i tyto bytosti jejich pouze usouzené, úsudkem dokázané, nebyly a nebudou nikdy nikým spatřeny. A nad to jest i příslušný důkaz jejich vědecky často nedostatečný, veda na nejvýš k jakési věrojatnosti; jestiť v těch otázkách mezi přírodovědci pramálo shody, poněvadž v žádné theorii hmoty a těles nedocházejí hmotné fysikalní zjevy dostatečného vysvětlení.

Důvody však pro duchový princip v člověku jsou, jak jsme viděli, takové, že při jedině možné alternativě „hmota či duch" k jinému výsledku vésti nemohou, nežli že člověk je složeninou obojího; důvody ty opíraly se o rozumovou zásadu, že každý zjev předpokládá příčinu nějak přiměřenou, tedy že zjevy docela nehmotné, na př. abstrakce, pojmy a soudy povšechné, nadsmyslové, touhy a pohnutky netělesné a konečně sebevědomí, předpokládají také nehmotnou příčinu. A nehmotná příčina je příčina duchová.

I druhý zákon, pravdivý jinak zákon o zachování síly, předpokládá, co by napřed bylo dokázati a co není správno, že totiž zákony přírody hmotné jsou všeplatné. Avšak onen zákon platí právě jen o hmotě a silách jejích, nejsa vlastně než jiným výrazem setrvačnosti hmoty. Kdybychom jej přijali vůbec, tedy by z něho bylo lze také odvoditi, že ve světě nemůže vůbec nová síla vzniknouti, tedy že ani nová hmota nemůže vzniknouti: a to zajisté jest právě opak nahodilosti hmoty a zjevů jejích, kterou i přírodozpytci připouštějí. Má tedy zákon onen nanejvýš platnost empirickou, a na vlastní činnost duševnou se vztahovati nemůže, poněvadž na ní samé o sobě není vypozorován, a ona k ostatnímu dějstvu přírodnímu šmahem přiřaděna a a priori stejným zákonům takto podrobena býti nemůže. Sám Wundt (Philosophische Studien 1894) píše o zvláště památné vlastnosti příčinnosti duševné, o t. ř. tvořivé synthesi, dle níž jest na př. ve vněmu nebo představě něco víc než pouhý součet prvotných jednoduchých a sourodých úkonů. V životě duševném prý energie roste, v přírodě platí zákon o stálosti energie.

Duchový princip myšlení a chtění lidského není silou hmotnou ani na hmotu docela obmezenou: člověk není pouhá hmota ani není živočich s duší pouze zvířecí, která jest úplně na hmotu připoutána. Duchový princip ten tedy není jenom nějakou vlastností něčeho v člověku, nýbrž jest sám podstatou a nosičem vlastností svých.

Nejen všechny rozmanité, ba různorodé dojmy zevnější sbíhají a spojují se v jednotě duše vnímající, nýbrž i vniterné výsledné úkony, srovnávání, sdružování, abstrakce, tvoření pojmů, soudův a úsudků, rozhodnutí vůle atd. dějí se a jsou možny jenom na základě téže jednoty. I když se v jistém psychologickém směru (Herbartově) představám připouští samočinnost snad až příliš veliká, nicméně jest jisto, že představy samy se libovolně stýkati, kupiti, sdružovati a zatlačovati nemohou, nemají-li společného a jednotného podkladu, na kterém se stýkají, a nad to podkladu takového, který jsa jednotný dovede obsáhnouti představy různorodé, z různorodých počitkův a vněmů vzešlé. Nemůže se to

díti jinak, leda že představy jsou, přes veškeru různost obsahu a podoby, co do podstaty stejnorodé, oné vnímající síle přizpůsobené, tedy produševnělé.

Avšak nejsou to jako bubliny na hladině vodní, které se setkávají a sestupují neb rozrážejí dle zákonů přitažlivosti neb odpudivosti anebo popudy zevnějšími. Jednotný onen podklad jejich není pouze dějištěm neb nádobou jejich, nýbrž jest jejich tvůrcem a ředitelem: ne ony něco představují, ne ony se spolu srovnávají a vylučují, nýbrž duše si je a jimi věci představuje, ona o nich ví, je svádí a rozvádí, bez ní by nebyly čím jsou, nebyly by vůbec ničím, tak jako nejsou dále ničím přemnohé dojmy, které na nás působí ve spánku, v bezvědomí, v nepozornosti. Jsou to její úkony, a to tak, že jí náležejí z větší části a v ní se teprve dokonávají, jako na př. představy smyslové, anebo jsou docela a jenom její, jako na př. abstrakce a pojmy.

Úkony tyto jsou zároveň obsahem duše. Avšak žádná z nich ani soubor jejich není duše sama. Neboť duše o nich ví, že jsou a jaké jsou, ví, že jsou její, rozeznává je od sebe samé, činíc nejenom je, nýbrž také sebe samu předmětem svého vědomí. Nazývány představy také poruchami duše a rovnováhy její. Nezdá se to sice správným, protože představovací pochod jest aspoň z nemalé části zajisté činností a ne pouhou reakcí, ale přece ještě názor ten lépe vyhovuje skutečnému poměru mezi obsahem poznání a poznávacím podmětem, než veškery nauky, které praví, že duše, úsoba, „já" není nic jiného než jednota a souvztažnost představ (Spencer) nebo vztah dle podobnosti představ (Mach), slovem nic realního, co by stálo mimo obsah duševný a nad ním.

Vědomí a sebevědomí zajisté předpokládá nezbytně realnou, samostatnou bytost jakožto nosiče úkonů duševních. Předně jest onen vnímající podmět jeden a týž naproti přerozmanitým vněmům a myšlenkám. Pouhý vztah a podobnost představ vespolek může sice býti poměr skutečný, ale není tím ještě daleko dáno uvědomění toho vzájemného vztahu; a jest-li vztah ten skutečně tak zařízen, že sám o tom a o sobě ví, pak je to právě bytost realní — naše duše. Podmět tento pak je stále týž. Dojmy a představy zůstavují sice stopy v nás, pojí se s následujícími v souvislý obraz, ale při spojování tom objektivném jest činný jakýsi podmět, jenž o něm ví a je uskutečňuje. Podmět ten podléhá sice různým dojmům, upadá do rozličných stavů, jest více méně činný, více méně napjatý, stísněný, rozrušený, pokojný, ale jest si toho stále vědom, jest si vědom příčin, jest si vědom sám sebe jakožto nosiče stavův a změn takových.

Nelze říci, že snad změny jsou vždy jen částečné, tak že něco ostává ze stavu předešlého, něco nového pak přistupuje, a tím, že zbylá větší část přizpůsobuje si onu menší nově přistouplou, tím že se udržuje jakási souvislost, která se zdá býti totožností. Tak na př. se domníváme, že máme pořád totéž tělo, a přece jest jisto, že za 3—7 let se složky jeho úplně vystřídají. Příklad tento nehodí se ani za analogii pochodů duševných, nerku-li za důkaz duševné proměny. Tělesné proměny dějí se bez vědomí našeho; pozorujeme nanejvýš nápadné výsledky jejich, nikoli vniterné pochody organické. A ostatně právě to, že domníváme se i tělesně býti stále titéž, poukazuje na jakýsi jednotný a stálý princip žití lidského; tělo samo o tom nic věděti nemůže, ani síla pouze tělesná. Nové dojmy duševné a výslední stavy jejich však nastupují vždy s jakýmsi vědomím, mají-li se státi vlastnictvím duše. A v každé takové nové události opakuje se totéž, co právě pověděno: nevpližují se podloudně, nemohou býti připojeny k dosavadní zásobě duševné, aniž by si je duše sama osvojila s týmže vědomím, že jsou to její dojmy, její úkony, a s vědomím, že ona jest to, která předešlé dojmy chová, nikoli bytost jiná, ani z části jiná. Souvislost a totožnost vnímajícího podmětu se při všech nových dojmech, ať jsou četné neb řídké, předpokládá, nikoli sestrojuje.

V empirické psychologii čítáváme též o značných rozdílech v názorech a smýšlení téhož člověka v různých dobách. I to se uvádí za doklad proti totožnosti úsoby, a tedy i proti duši jakožto podstatě. Dostačiž podotknouti, že podstata duše sama o sobě jest jednoduchá, beze všech jakostných neb kolikostných určení, která ji vyznačují v projevech empirických: jest duchová podstata s jistými schopnostmi. Nejde tedy o to, zdali jest sebe více či méně vědoma, zdali tak či jinak soudí, jinak smýšlí atd. — jde pouze o to, že ve všech skutcích svých jest sebevědoma, že nějak soudí, že nějak smýšlí; jen tyto a ostatní podobné schopnosti náležejí k podstatě její, skutečný rozvoj života duševného jest jí nahodilý. Jinak by bylo také říci, že každý člověk má jinakou duši, neboť kolik hlav tolik smyslů; jaké to ohromné rozdíly v názorech lidských, a přece jsou to projevy zásadně tytéž, jen že jinak utvářené! Mění se tedy případky a zásoba obsahu duševného, síla činnosti atd., však duše sama je vždycky táž.

Uvádívají se proti totožnosti úsoby lidské také případy, kdy vědomí bývá přerušeno, ve spánku, v omdlení atd. Avšak případy ty jsou spíše pádným důkazem podstatnosti duše, která ostává, i když úkony její více méně přestávají, a to na dobu delší neb kratší; jestiť očividno, že celá bytost její v úkonech jejích spočívati nemůže, kdyžtě úkony se na tu dobu vůbec zastavují, a konec jejich s nastávajícím začátkem se i přes přestávku s větší neb menší snadností navazuje. Není-li bez totožnosti úsoby lidské vůbec žádná vzpomínka možná, tím méně jest bez ní možná tahle spojitost přerušených úkonů.

Tím jest nezbytně dáno, že není to podmět sám v podstatě své, který se mění, poněvadž podstatně jsa změněn, nemohl by věděti o stavě předešlém a tím méně by mohl věděti, že to byl stav jeho. Říci, že vědomí takové je sebeklam, nemá rozumného smyslu; sebeklam takový je bez jednotné, samostatné a nezměnné úsoby stejně nemožný, neboť může zase jen toto stálé a nezměnné „já" se klamati — nikoli představa, nikoli souvztažnost nebo podobnost představ, která o sobě neví.

Je tedy ve vědomí zřejmý rozdíl mezi myslícím podmětem a úkony jeho. Tyto předpokládají nějakého původce, a tím jest onen podmět. On není pouhým úkonem, nýbrž naopak jest si vědom, že sám své úkony provádí, sám ostávaje podstatně týž, bez rozšíření, bez umenšení, nepřecházeje nikdy v ráz a povahu některého ze svých dojmů neb úkonů, byť i sebe mocnějších a výstřednějších. Tyto jakkoli jsou rozmanité, mají ve všestranné schopnosti jeho vesměs místo, nepřesahují-li konečné schopnosti jeho vůbec. Úkony ty jsou skutečné, to víme ze zkušenosti; nejsou to bytosti samostatné, nýbrž události na podmětu závislé jakožto výkony jeho. Jsouce tedy pouhými stavy a událostmi, předpokládají nezbytně také realní důvod, a tím nemůže býti opět jenom nějaký úkon, nýbrž jen realní bytost samostatná, o sobě jsoucí, ve jsoucnosti a činnosti na jinou nepřipoutaná; bytost takovou pak zoveme podstatou.

Dle předešlého je tato podstata duše netělesná, jednoduchá, duchová. Jest taková, jaká jest, ať jest činná nebo trpná více či méně. V činnosti své nynější závisí ovšem na těle, se kterým dává jednotnou složeninu přirozenosti lidské, ale jenom jakožto na podmínce a nástroji, a to ještě jen v jistých částech; spatřili jsme zajisté, že mnohé úkony, a právě ty, které člověka jakožto rozumnou bytost vyznačují, jsou pouze její, nikoli tělesnědušeVné.

Jest jakási rovnoběžnost mezi vývojem tělesným a dozráváním duševným, ale není pravidelná a nesahá do podrobností, právě jako na př. výtečnost nástroje a dovednost umělcova. Jsou t. ř. „zázračné děti", jejichž tělesné ústrojí jest přerůzné, a schopnosti taktéž; ne vždycky bývá to jen umělost mechanická, kterou se vyznamenávají, nýbrž opravdové „předčasné" vzdělání. Stejná vyspělost duševná nalézá se u osob tělesně velmi různých; údivná síla ducha přebývá a jeví se často v těle velmi křehkém a naopak. Sesláblé tělo někdy seslabuje i ducha, silný duch však někdy posilňuje i chorobné a zemdlené tělo. Staroba tělesná působí někdy, ba dle obyčejného domnění pravidelně, i sešlost duševnou, a přece zase jest neméně častý zjev, že duševná čilost, bystrý rozhled, hluboká prozíravost doprovází i vetché tělo. A nebývá to jen tak řečená životní zkušenost, jež se tu jeví, nýbrž i síla bádání theoretického. Zajisté působí při tom všem příznivé neb nepříznivé podmínky tělesné, podmínky okolí atd., neboť duše sama nic takového s sebou nepřináší, jsouc podstatně všude stejná, ale materialistická domněnka o vyplývání duševných úkonů z pochodů tělesných má všechny takové úkazy proti sobě. Zároveň pak jest jimi dokázáno, že duševná činnost není u člověka tak přesně upoutána na stavy tělesné, jako u zvířete, a poměr duše k tělu i takto se poněkud objasňuje, totiž její vztažitá samostatnost.

Nejbližším bez odporu nástrojem duše jest mozek. I tu však prováděna souběžnost pochodů tělesných a duševných do krajností. Čistě materialistické smyšlenky o úkonech duše jakožto úkonech mozku odbyty už nahoře. Mnoho pokusův učiněno, různé schopnosti duševné umístiti (lokalisovati) v jistých částech mozku — však dosud stále ještě bez výsledku; na nejvýše vypozorována souvislost afasie (oněmění) s ochrnutím jisté části mozku (jíž dal jméno své fysiolog Broca), ač ovšem tím pro duševní vliv na řeč není mnoho objasněno, poněvadž běží tu jen o mechanické pohyby k mluvení potřebné. Porušením jiné části přestává paměť pro jistá slova a význam jejich; tím jsme ovšem blíže vlastních představ, ale pořád ještě v oboru smyslů, které zvuky přenášejí. Dle Exnera nejsou jednotlivé části mozku se svými duševnými výkony od sebe značně rozděleny, a zároveň vykonávají části od sebe odlehlé často stejné výkony; přesně oddělené lokalisace nelze dokázati. Jiní mají za to, že i sídlo myšlenek a citů lze v mozku proukázati, ba prováděli lokalisaci tak daleko, že i jistým vášním a náklonnostem vykazovali určitá sídla. Toto se nyní vůbec zavrhuje. Ať ostatně má se věc jakkoli, jistým ostane, že duše, která vnímá všechny ony dojmy, samy v sobě různé a snad i v různých částech mozku do vědomí převáděné, že duše sama není poutána na tu neb onu část, nýbrž že jest nad nimi.

Avšak ani celý mozek nevyčerpává činnosti duševné tak, že by souběžnost mezi oběma byla úplná. Co pověděno o poměru těla k duši vůbec, platí i o mozku. Celkem ovšem poukazuje vývoj mozku na výši duševného života, ale opět tu není ani přesné pravidelnosti ani souvislosti podrobné. Velký nebo malý mozek nedokazuje ještě nic o rozumnosti člověka. Cuvierův mozek vážil 1831 g, Gambettův 1165, Danteův měl jen prostřední váhu, Napoleonův dosti skrovnou, kdežto Hottentoti mají váhu mozku i 1400 g a nad to; co velikosti pak pozorováno u Indianů 1137—1376 cm^3, u černošek dahomejských 1249, u Angličanek 1222, u Eskimů 1539, u Pařížanů 1588. I když mozek růsti přestane, nepřestává člověk pokračovati ve vědění.

Vědomí zdá se míti sídlo své v mozku, a tím by mozek byl opět osvědčen za přední nástroj duše. Že však není jediný,

ukazují dále pokusy na zvířatech, která — podobně jako člověk ve spánku — vykonávají podrážděna jsouce jisté pohyby, i když jim hlava neb mozek byl odňat.

Nemoci mozkové a duševné spolu často souvisejí, ale sotva všechny nemoci duševné jsou také nemocmi mozku; mnoho šílenců nemělo mozků porušených, a naopak nezpůsobila u jiných zatvrdlost nebo změknutí mozku žádného porušení duševné činnosti. Mnohdy teprve směr představ, myšlenek a záměrů vede k chorobě duše i mozku (nezřízené touhy, stálé myšlení na urážku, na neštěstí atd.). Duše však nemocna není, neboť zhusta se stává, že šílení před smrtí nabudou rozumnosti, že t. ř. utkvělá myšlenka (fixní idea) náhlým vněmem opaku se odklidí. Počitky z oka a z nohy prý potřebují stejné doby k uvědomění ($^1/_5$ vteřiny). Bolest pak promítáme skutečně tam, kde tělo podrážděno, nebo kam čivy a dosavadní zvyk vědomí poukazují (při uřezaném údě jako dříve do končetin). Zdá se tedy, že vědomí má sídlo a nástroj jen v mozku, čití však že je v celém živém těle. Rozhodně však ústrojný život mozku není celým žitím duše ani v těch stránkách duševných, které se smysly úzce souvisejí, neřku-li v činnosti čistě rozumové a volní.

Odtud plyne jednak, že ontologicky duše jest i mimo mozek a nad ním jakožto samostatná bytost ve své činnosti i jsoucnosti, jednak, že fysicky sídlo duše nemůže býti kladeno do té neb oné části mozku ani těla. Jest přes tucet pokusův, umístiti duši jakožto jednoduchou bytost také v některém bodě mozku neb míchy. Je dokázáno, že všechny části mozku lze porušiti a zničiti, aniž dějstvo duševné přestane (ovšem nenastane-li zakrvácení). Tam tedy celá není; právě jsme také viděli, že čití samo skutečně se zdá díti na obvodu těla, tam kde je podráždění. Má tedy mnoho věrojatnosti do sebe nauka, že duše je celá v celém těle a celá v každé živé části těla, celá totiž co do podstaty, co do činnosti ne celá, nýbrž v každé části jen tolik, kolik ona část vyžaduje a dovoluje. Jen oko vidí, ale také čije, prst jen čije; vniterné pochody stravovací a dýchací odňaty jsou namnoze vědomí našemu (ačkoli porušení jejich se stává čitelným), neboť jen tak jsou zajištěny (a jimi život náš) před naší zapomětlivostí, po případě i zlovůlí.

Sněm Viennský (1312) učí, že „duše rozumná jest tvárností těla lidského sama sebou a bytně," nikoli skrze jinou nižší duši a nikoli pouze nahodile, po případku. Tím odsouzeny už také napřed dosti zřetelně nauky, které stanoví v člověku dvojí neb i trojí různý princip života lidského v jeho různých směrech. Slova „forma", „anima informans corpus" vzata z peripatetismu a scholastiky; o způsobě toho spojení ovšem nauka katolická podrobněji nejedná (srv. str. 64.), a nezdá se všem bohoslovcům

v onom autoritativním výroku býti přímo vyslovena nauka scholastická o složenině bytosti lidské jakožto o složenině z látky a tvárnosti ve smyslu formismu. Stručně vystihuje spojení těla a duše T. Pesch (Seele u. Leib 1894): „Jako slabikám třeba se otříti, aby utvořily slovo, jako straně trojúhelníku třeba přestati býti hranicí, má-li se na ní druhý trojúhelník připojiti, aby s prvním utvořil čtyrúhelník: tak potřebí také, aby při těle a jednotlivých údech jeho, u lučebných prvků, které introsuscepcí do živé bytosti bývají vštěpovány, každé podstatné ukončení, každá podstatná ohrada odpadla, poněvadž tělo i duše tvoří podstatu jen jedinou."

Sama o sobě byla by tu dvojí podstata: těla a duše. Ono podstata hmotná, tato podstata duchová. Avšak právě tím, že to má býti lidské tělo a lidský duch, nabývá obojí podstata ona pravé skutečnosti své teprve ve spojení. Právem tedy zovou scholastikové obě podstaty neúplnými (substantia incompleta), které se scházejí a slučují v jednu úplnou a dokonanou podstatu člověka. Hmota, z níž tělo utvářeno, přijímá tuto tvárnost a povahu jakožto lidské tělo jen od duše; bez ní není tělem lidským, tedy není čím býti má, je tedy ve svém řádě ničím, a jinak pouhou složeninou hmotných prvků. Teprve duše dodává mu pravé bytnosti a jsoucnosti, oživujíc je životem svým.

Avšak i duše jest přirozeně určena pro tělo. Není dříve než ono, jako tělo lidské není bez ní. Původ prvého těla hledati třeba v činnosti božské, kteráž další plodivost udělila přirozenosti lidské. Původ prvé duše taktéž nemůže odjinud býti odvozován, nežli od Boha a tvůrčí moci jeho, původ dalších duší však — na rozdíl od původu těl — třeba stále a pokaždé klásti do téže moci tvůrčí. Písmo vypravuje (1. Mojž. 2, 7), že Hospodin utvořiv člověka z hlíny země vdechl ve tvář (chřípí) jeho dech života; před tím pak pravilo (1. Mojž. 1, 26), že učiněn člověk k obrazu a podobenství Božímu. Obraz tento, který spočívá v duchové stránce člověka, vytvořuje Bůh stále, an každou duši vlitím do těla tvoří a stvořením vlévá. Dle duchové povahy duše lidské nemůže před rozumem obstáti leč nauka creatianismu (stvoření), dle níž duše člověka nepochází z rodičů, nýbrž bezprostředně z tvůrčího úkonu Božího. Důvod jest na snadě: neníť možno, aby tělesný, byť i životný úkon plození byl původem bytosti a podstaty zcela netělesné. (Srv. Lenz, Anthropologie Katolická, 1882.)

Spojení těla s duší je spojení přirozené, jež se uskutečňuje činností božskou i lidskou. Vznešený tento názor o původu člověka chová v sobě mnohé tajemství, avšak tajemství, jemuž rozum rád uvěří, maje pro to mnoho rozumných důvodův. Opačné názory jsou ještě mnohem záhadnější, a věrojatnosti jejich příčí se

všechno. Není to jen pýcha a předsudek o lidské důstojnosti, ač ani toho bychom míti nemohli, kdyby se nezakládal na skutečnosti a pravdě, totiž na sebevědomí. Rozum žádá si vysvětlení rozumného, hledá dostatečné příčiny a nenalézaje jí v oboru sil přírodních, nucen jest povznésti se nad ně k příčině vyšší.

Příslušnost těla k duši a naopak je tak těsná, že rozloučení obou jest jaksi proti přirozenosti jejich. Jest pravda, že všecko, co se rodí, přirozeně také umírá. Avšak jest veliký rozdíl mezi smrtí rostliny, mezi křečovitým vzpíráním zvířete, kterým se smrti brání, a mezi odporem, jaký chová člověk ke smrti samé o sobě, byť i jinak sobě přál vysvobozen býti od života tohoto. Vědomí a sebevědomí, kterým se člověk obrací k sobě samému, ke svému dobru i zlu, jako mu každou slast zvyšuje, ba vlastně pravou slastí teprve činí, tak mu také zvyšuje zlo, ba zlem je činí. Přirozeným pudem brání se člověk smrti, vědomím pak hrůza její stává se ještě větší; obojí hlas, hlas přirozeného pudu i hlas vědomí prozrazuje, že nastává tu rozdělení bytosti lidské, které má do sebe cosi násilného. Křesťanství, které lze nazvati náboženstvím stálého umírání dle těla, aby duch spasen byl v den Páně, hrůzy té neodnímá, nýbrž ji jen překonává a vysvětluje. Avšak i z uvedených přírodních podmínek a vztahů mezi tělem a duší lze si původ její vysvětliti. Z týchže podmínek pak vyplývá také naléhavá a nedočkavá otázka, co potom, otázka o nesmrtelnosti.

Pomysl smrti, každému ze zkušenosti tak dobře známý, stal se moderní přírodovědě málem cizí ve smyslu úplného zániku, tak jako pomysl vzniku; v přírodě nic nového nevzniká ani nic skutečného nezaniká, žádná hmota, žádná síla — všecko jest jenom změna, rozlučování a slučování daných prvků. Nám ovšem bylo právě odtud usouditi (str. 92.), že jest nejvyšší bytost, jež veškeren tento „pohyb“ zavedla a zařídila, sama jemu nikterak nepodléhajíc. A ještě jednu výjimku bylo nám stanoviti, totiž tu, že původ každé jednotlivé duše lidské nemůže nikterak býti vysvětlen z dějstva přírodního, nýbrž jen z bezprostředné tvůrčí činnosti božské. Výjimkou jest tento naprostý vznik nové bytosti a nové síly jen potud, pokud předpokládá příčinnost vyšší než jest příčinnost přírodní; není však výjimkou z přírodního řádu, jakoby to byla činnost mimořádná a zázračná, neboť i ona jest pojata v předzřízený řád světový a jest jen zvláštním způsobem spolupůsobení Božího s činností přírody a sil jejích, v tomto případě síly plodivé. Není to libovolná výhrada, již Bohu tím snad podstrkujeme, nýbrž je to požadavek rozumného myšlení: duch lidský, od veškerých bytostí přírodních podstatně různý, předpokládá též různý od nich původ.

Má pak duch ten také různou od nich budoucnost. Jakkoli veliká jest spojitost mezi tělem a duší, kterážto dle nauky křesťanské smrtí se jen dočasně ruší, aby při vzkříšení způsobem lepším byla opět uskutečněna, duch lidský přece nezávisí na těle tak, aby bez něho býti a žíti nemohl. Máť svoje samostatné bytí jakožto duchová podstata, má svoji samostatnou činnost, má přiměřenou k ní látku a může se jí samostatně zmocniti. Zde v těle bylo smyslové poznání ovšem podmínkou duševného; ale úkony samy, myšlení, sebevědomí a chtění nebyly tělesné. Ideje a zásady, které řídily život jeho pozemský, nebyly tělesné, byly vlastním výtvorem ducha, byly a jsou jeho vlastním majetkem. Připoután jsa na tělo zmocňoval se jich ovšem na základě poznání smyslového, ale při všem byla jeho činnost, osvěcující, třídící, abstraktivní, srovnávací atd. Nižší i vyšší poznatky přistupovaly pod jeho vládou a řízením. Duchové pomysly a zákony, úlomky to z oboru věčných pravd, ukázky z oné říše nadtělesné, ku které duch sám náleží, byly a jsou vlastním předmětem vědění jeho, dobrota mravní a duchová krása byly a jsou vlastním předmětem záliby jeho. Když pak byl k nim veden i poznáním smyslovým, čím snadněji budou mu přístupny, když bude jim moci pohlédnouti tváří v tvář, bezprostředně, a ne pouze jako v zrcadle se jich dohadovati?

Obě duševné mohutnosti tedy, rozum i vůle, mají předmět i podmínku činnosti své dány i po odloučení od těla. Ani potom nestane se duch lidský pouhým duchem, jako na př. andělé, poněvadž ostane mu v základě také schopnost původní, vegetativní a sensitivní, ale činnost schopnosti této byvši oživením těla uskutečněna a tím také s dostatek dovršena přestane navždy, a ostane jen činnost, jež nebyvši nikdy dokonale upokojena rozvine se teprve tehda v celé síle a schopnosti ducha myslícího a chtícího.

Činnost duše tedy jest i po smrti možná, ba teprve tehdy vlastně jí úplně přiměřená. Jsoucnost a trvání duše rovněž nemá žádné závady. Jestiť podstatou, tedy bytostí samostatnou, na těle nezávislou, a proto nepotřebuje s ním zanikati. Ba jen proto, že tělo hyne, duše ani nemůže zaniknouti, nejsouc nejen vlastností neb nějakým zvláštním útvarem tělesným, nýbrž ani schopnou podobného rozkladu, jako tělo. Dokázáno zajisté, že jest bytostí jednoduchou. Rozuměli jsme tím bytost, jež vylučuje části a složky fysické, totiž takové, jaké v přírodě empirické nalézáme, byť i byly sebe drobnější a jemnější (na př. atomy, lučebné prvky a pod.). Metafysicky jednoduchá není, poněvadž liší se v ní na př. mohoucnost a skutek, různé síly, myšlení a chtění atd. Tělo propadá smrti, poněvadž složky jeho se rozlučují.

Žádný rozklad však není možný v duši, protože ze žádných rozlučitelných částí nesestává. Sama sebou tedy podstata duše chová se opačně než každé tělo: toto směřuje samo sebou k proměně a rozkladu, ona proměnu a rozklad přímo vylučuje.

Ze všeho toho vysvítá, tuším, s dostatek, že duše po smrti člověka bytovati a žíti může. Moderní přírodovědě jsou nesmrtelnými, nezrušitelnými, nezničitelnými strediska sil, atomy a pod. Připustila by i nesmrtelnost duše v tom smyslu, že jakožto atom jest i ona nezničitelná. Jsou i jiné druhy nesmrtelnosti, kteréž moderní vědě se zamlouvají, na př. splynutí s duchem všehomíra, návrat do principu všeoživujícího, ba ani převdušování (metempsychose) není některým tak proti mysli, jako nesmrtelnost osobní, individuelní, která nám jest požadavkem rozumu i víry. Že někteří se dokonce skromně spokojují s nesmrtelností svých skutkův, ať se s tělem i duší jejich ostatně děje co chce, budiž jen zmíněno; nesouvisí to dále s předmětem naším.

Přesvědčení lidstva vůbec v osobní nesmrtelnosti nejen nic nemožného nespatřuje, nýbrž ji zcela zřejmě vyslovuje a dle toho se také osvědčuje. Nemáme vždy výslovných zpráv o přesvědčení starých neb divokých národův, ale dosud nenalezen ani jediný, jenž by ho nějak nebyl dal na jevo. „Kde totiž není přímých svědectví, lze ze způsobu pohřbívání nebožtíků souditi o víře v nesmrtelnost“ (Peschel). Tak tedy máme svědectví víry té i z doby předhistorické; v pohřebišti aurignacském nalezena vrstva popela, mnoho kostí zvířecích jakož i nástrojů kamenných i kostěných a zbraní, což jsou jednak zbytky z pohřební hostiny, jednak výbava nebožtíka pro onen svět. Pohřební hody a oběti jsou zde i jinde zajisté zřejmým svědectvím o poctě vzdávané zemřelým.

Zprávy o divokých kmenech afrických a amerických vesměs potvrzují víru tuto. Upírána sice africkým černochům (Schweinfurth), ale právě tam nalezeny přemrštěné povídačky o nebezpečích cesty na onen svět, o tom, kterak duchové zemřelých lidi obletují, právě tam nalezeny četné zvyky pohřební, jež víru onu dosvědčují, na př. zaopatřování mrtvoly potravou a náčiním, zabíjení otrokův, aby nebožtíka i onde obsluhovali ajp. Ostatně znalec jako Sproat praví, že „cestovateli třeba mezi divochy žíti leta jako mezi svojinci, aby jeho názory o duševných poměrech jejich směly si osobovati jakou cenu. Právě ve střední a jižní Africe hýbe víra v nesmrtelnost mocně myslemi.“ Všechny zprávy povrchních cestovatelův o národech nemajících prý víry v nesmrtelnost ukázaly se dosud nepravdivými.

O národech vzdělaných netřeba dále dovozovati, že víra v posmrtný život u nich byla a že byla důležitou částí náboženství jejich. Doklady víry té jsou celkem všude podobné, jen v některých stránkách různé: jsou to pomníky s nápisy „život věčný“ (anch ťeta), s prosbami o modlitbu za nebožtíka, pověsti o soudu a trestu posmrtném (Egypt), názory o podsvětí, o trestech, zabíjení průvodu nebožtíkova (kmen Turanský), uctívání a vyvolávání mrtvých (Semité), starší víra v sídla, v odměny a tresty zemřelých, zatlačená později u vyšší třídy nirvanou buddhickou (Indové), uctívání zemřelých (Číňané) ajp. (Srv. Gutberlet, Apologetik I.).

Schválně třeba se zmíniti o víře starozákonné u Židů, poněvadž neustále se opakuje výčitka — i u nás někdy ohřívaná — že Starý Zákon nesmrtelnosti duše nezná. Bylo by to dosti divno již proto, že všichni národové, se kterými se Židé stýkali, víru tu měli, a Písmo od ní nevaruje, jako varuje od modloslužby, od zaklínání a vyvolávání duchův, od věštectví (IV. Mojž. 18, 19), že se vůbec o ní málo zmiňuje. Myšlenka Kantova, že židovství samo o sobě nemělo pražádné víry náboženské, jelikož nemůže býti náboženství myšleno bez víry v budoucí život, obrací se proti němu i všem popíračům židovské víry v posmrtný život; právě proto, že Židé měli náboženství, tedy zajisté o životě tom byli přesvědčeni už od počátku, tak že pozdější zařízení, na př. Judy Makabeovce o obětech a modlitbách za zemřelé, nikoho nepřekvapila a zajisté z čista jasna se neobjevila. Duch vdechnut Bohem a k němu se také vrátí (Eccles 12, 7), zemřelí sestupují do šeolu (podsvětí) a tam se shromažďují se svými otci, tam žijí jakýsi život stínů; za dob Kristových jsou mezi židovskými školami spory o způsobu vzkříšení, které starou víru předpokládají, tak že Spasitel sám nauky svoje (na př. podobenství o bohatci a Lazarovi) na ni pouze připíná a ji potvrzuje. Takové dalekosáhlé nauky však nebylo lze Židům přednášeti, kdyby jim nebyli bývali zvyklí. Pravda ovšem jest, že výslovně se S. Z. málo nesmrtelností duše zabývá, avšak to platí o dogmatickém rázu jeho vůbec, jenž nepoměrně ustupuje rázu mravoučnému. Při této pravdě pak nepotřebovalo Zjevení tolik přispívati, poněvadž byla vůbec rozšířena u všech národů. Vytýkati pak příliš památku mrtvých, bylo s nebezpečím modloslužby a pověrečnosti.

Skutek ten, že víra v posmrtný život jest obecným majetkem lidstva, je zajisté významný. Staří myslitelé řečtí a římští vidí v tom důkaz věčné pravdivosti (Platon, Cicero). Zda právem? (Srv. Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, 1892.)

Víře té je v přírodě i společnosti nepříznivo takřka všecko. Živé bytosti kolem nás hynou, aniž se podruhé objevují. Poslední chvíle člověka podobají se posledním rozmachům porouchaného stroje, který se konečně zastaví; ba ještě více, i hmotný podklad životních sil, tělo, rozpadá se úplně. Po nějakém dalším trvání

člověka ani stopy. Kromě toho se zajisté nikdy nenedostávalo jednotlivců, kteří o budoucí život nestáli a ho zřejmě popírali, kterým zdálo se lepší, po smrti raději nebýti. A přes to přese všechno se přesvědčení o posmrtném životě udržuje. Představují si jej kolikrát prapodivně, ale houževnatě veň věří. I ten zavedený dav buddhistův, jemužto vnucena nirvana, vykládá si ji jakožto — budoucí ráj, ne jakožto zničení.

Je to zajisté nápadno. Vysvětluje se to prý *zájmem* a *pýchou* člověka, kteréž jest nesnesitelna myšlenka, že by měl smrtí vzíti docela za své. Ale divno jest přece, že zájem ten se u lidí vůbec nachází. Vždyť málokomu může vědomí slibovati něco lepšího na onom nejistém světě: opouští-li dobré bydlo, pak by byla nejlepší filosofie, aby smrtí bylo po všem, a uniká-li smrtí útrapám, měl by v tom plnou jistotu, že jest jim přece jednou naprosto konec. Budoucnost jest v obou případech velmi nejistá, ba většinou — dle podání a bájí — spíše zlá než dobrá: přísný soud, tresty a muka, neb aspoň trudný bezpomocný život vyplňují dle bájí většinu oné prázdnoty, do které smrt uvádí.

Pýcha a sebevědomí ovšem mohou podporovati víru v nesmrtelnost. Ale utvořiti ji? Touha srdce jde jen za představou. Kterak mohlo v pouhém těle vzniknouti něco tak idealního, jako jest pýcha a vědomí o budoucím životě. Člověk sice, jak už povědéno, rád si vymýšlí, čeho si žádá, ale věcně a pravdivě mluveno, představa a myšlenka přece vlastně vždy předchází touhu. Touha ta nesměřuje z pravidla k životu několika let, jako někteří ze vzdělanců buddhických dávají člověku po smrti mnoho millionů let života na odplatu a pak teprve nirvanu, nýbrž směřuje k životu stálému, neurčitě dlouhému, ba i přímo věčnému. To zajisté není představa z tohoto světa. I kdybychom připustili, že touha ta následuje pouze nějakého fantastického nápadu: on sám jest nevysvětlitelný, leč tak, že je duši vštípen ve zdravém rozumu pokolení lidského.

Ethnografové, jako Taylor neb Darwin, znají vysvětlení jiné. Představa o posmrtném životě povstala prý ze *snů*, totiž tím, že události a postavy vysněné pokládá člověk ve spánku za skutečné a podle toho také věří, že duše jeho skutečně tam a tam se nalézala, se zemřelými obcovala atd. Sny jsou obrazem toho, co se v duši vědomě nebo polovědomě už nalézá. Často ovšem vyskytují se odtud skupiny představ nesmyslné a fantastické, neskutečné. Čekáme někdy, že se nám sny „vyplní“. Ale je kdo tak obmezený, aby sám sen pokládal za skutečnost? Dále aby očekával vyplnění něčeho nemožného, o čem jinak nemá ani potuchy? Zde však čeká prý vyplnění snu o životě mimozemském, posmrtném, o kterém přece dosud nic nevěděl, o kterém teprve snem prý byl poučen! Právě naopak jest možnost

takových snů, ve kterých se člověk povznáší nad místo a prostor a následuje představ svých do neznámých říší, *důkazem* původního rozumového přesvědčení o nesmrtelnosti, a ne původem jeho.

Mocně pudí člověka touha, odhaliti závoj, který budoucnost jeho zastírá. *Vyvolávání duchů*, které hrozí státi se moderní nemocí, je prastaré. Křesťan ho schvalovati nemůže, ale kdyby snad zjevování duchů bylo pravdou, bylo by to jenom novým důkazem, kterak i zde nevěra víru naši potvrzuje. Jevíť se konečně i v tom ona tajemná, zde nikdy neukojitelná touha po vědění a po blaživém rozřešení pochyb a záhad, kterou protivníci kladou za původkyni víry v nesmrtelnost. Nám naopak jest ona jen víry té *důkazem*.

Pravíme, že touha po blaživém rozřešení trapných záhad jest jen výrazem a důkazem víry v nesmrtelnost. Všechny zájmy, které protivníci jakožto původ víry té uvádějí, shodují se konečně v tom, že značí — skutečnou neb domnělou člověka *blaženost*. Touha po blaženosti je člověku nejpřirozenější, a vše ostatní se jí podřizuje. Je to základní pud naší duševné přirozenosti, tak jako setrvačnost je základní vlastností hmoty. Jak oko jest zařízeno na vidění, jak tělo jest zařízeno pro svoje požitky a jich nezbytně vyhledává, má-li se udržeti, tak vůle naše zřízena jest na to, aby chtěla co samo v sobě a člověku je dobré, co jej oblažuje. Vůle pak vede vládu v člověku, vůle rozhoduje posléze o všech prostředcích k cíli; nikoli vědění, nýbrž touha a chtění řídí život lidský, podřizujíc účelům svým i vědění a vše ostatní, aby přispívalo k blaženosti.

Materialisté jsou zvyklí pohlížeti na schopnosti duševné jednostranně, se stanoviska úplně subjektivního a vydávati to, co duše nebo mozek, podle nich, sám o sobě praví, za sebeklam aneb za libovolnou smyšlenku. Avšak to je zcela zřejmá petitio principii; první zajisté je skutek, že duše takto smýšlí, že touhu tu v sobě chová neb aspoň že ji cítí. Tak jako u pravd rozumových neb u zjevů přírodních padá především na váhu, že jsou a co praví, tak také zde. Nepopírají zajisté jiných pudův a potřeb člověka, jako touhy po příjemnosti, po užitku a pod., ani jich nevykládají za sebeklam, nýbrž konstatují o nich, že jsou a že žádají býti ukojeny; toť zákon přírodní, odezíráme-li prozatím od vyšších snah mravních. Nepopře však dále žádný materialista, že i při těch nižších požitcích jde člověku o něco jiného než o hmotný styk; nejde na př. o to, aby se člověk v penězích mohl hrabati, nýbrž o to, aby se v nich mohl hrabati *jakožto ve svých*, tedy jde o blažící vědomí majetnosti, slovem o jakousi blaženost. Že pak dále jest ve člověku jakési chtění, jakási touha po věcech a dobrech nehmotných, cítí každý materialista sám, jen když na př. chce svrhnouti Boha s trůnu;

i on v tom hledá jakéhosi upokojení, jakési blaženosti. Ve znamení touhy po blaženosti probíhá vůbec veškeren život náš, veškery jeho snahy a práce, i ty požitky hmotné.

Každý přirozený pud má svůj zvláštní předmět, jímž by se upokojil a touhu svou vyplnil. Tělo má své smyslné požitky; zvíře jest jimi úplně upokojeno, nestarajíc se, odkud pocházejí, potrvají-li stále, jakou mají cenu atd. Člověk ne tak, neboť není jimi učiněno zadosť veškerým jeho potřebám. Z každého požitku takového vzniká nový nepokoj, nová touha — podmět jest obsáhlejší než předmět tento; předmětem tím ještě daleko není nasycen celý člověk.

Vědychtivost má svůj předmět v říši pravdy; i tato touha jest nenasytná, pokud ji známe, a nebyla, pokud víme, nikdy ve světě zúplna nasycena. Když veliký myslitel zvolá: vím, že nic nevím, kdož by pochyboval o jeho upřímnosti, a kdož by mu nyní, za našich dob, v tom horečném chvatu vědeckém chtěl odporovati? Opět jest podmět obsáhlejší, než předmět; nepřemožitelna jest a zůstane tu naše nevědomost, a odtud nový nepokoj, nová touha. Jakkoli se to popírá — i vědění, po případě nevědění, byť bylo sebe méně interessováno, jak se říká, souvisí úzce s naší blažeností, po případě s touhou po ní.

Podle materialistů třeba se zde zastaviti, protože další předmět touhy lidské, dobro a krása, znamená u nich jen jiný výraz za užitečnost a příjemnost. Prozatím budiž! Vysvítá zajisté i z uvedeného zcela zřejmě aspoň toto: všechny snahy a úkony člověka, ani vědy nevyjímajíc, jakkoli jsou různé, shodují se v tom, že souvisejí s jeho blahem, že nechová se k nim jako mrtvý stroj, že není k nim lhostejný, nýbrž že z potřeby a touhy vycházejí a na ukojení její působí. Vysvítá však také to, že ani jednotlivě ani vesměs úplného pokoje, úplného blaha mu neposkytují, že by totiž více žádati nemohl; neboť i když dalších nároků se vzdá, znaje nedostatečnost všeho pozemského, a v jakési resignaci se tím málem spokojí, v tom samém cítí a vyznává, že nemá dosti.

Tělesné touhy a potřeby hmotné přestávají smrtí. Zvíře byť i sebe více bylo týráno, sebe více trpělo, není nespokojeno, není nešťastno, protože toho není schopno; cítí bolest, má ji snad po celý život, ale nic více. Žilo vždy jen okamžiku. Kdykoli se mu dobře vedlo, bylo upokojeno docela, kdykoli cítilo bolest, hledělo se jí zbaviti; snad se mu to někdy podařilo, i bylo zase zcela dobře, snad nikdy, tedy aspoň nyní je zbaveno všeho, potřeba i touha jeho jest vyplněna, totiž zastavena.

U člověka by bylo co do těla totéž — avšak byl celý život jeho vyplněn jen péčí o tělo? Byly to jen právě tělesné pocity, které způsoboval tělesný nedostatek, trud a bol? Nedotýkal se člověka trochu více nežli zvířete, působě mu obavy, starosti, boje duševné ajp.? Byl to celý život jeho, odvrátiti od sebe tělesný bol? Vždyť často si jej schválně způsoboval, aby něčeho lepšího dosáhl. Namáhal se, lopotil se, aby sebe a svoje obohatil, aby druhým prospěl, aby se vzdělal atd. To všecko činil, aby upokojil cit povinnosti, vědychtivost atd., a tím vyhověl potřebě a touze své. Vyhověl tím veškeré touze svojí? Jest úplně šťasten a blažen? Vypravuje se často o lidech, kterak stanuvše na vrcholu svých tužeb klidně očekávají smrt nepřejíce si už ničeho. Opravdu ničeho? Snad aspoň toho, aby se ze spokojenosti své mohli stále těšiti! Říká se totiž naopak, že nikdo šťasten před smrtí, a míněno je to o případě nejpříznivějším, že člověk skutečně je šťasten. Ale kdo je to, a kolik je takových? Dosud se tím jaksi příliš málo lidí pochlubilo, a přes to, že úplné blaženosti tu nikde nenalézáme, a přes to, že se nám stále říká, jak pošetilá je ta honba za štěstím, přece touha ta trvá stále, pudíc k novým a novým pokusům ji ukojiti, ba pudíc prazvláštní náhodou až i k — pessimismu (ovšem jen theoretickému), který káže hledati štěstí v — neštěstí, ve zlu. Je to paradoxní, ale vysvětlitelné.

Je tedy duši lidské podstatně vštípena touha po blaženosti úplné a dokonalé. Cesty a prostředky k ní jsou přerůzné — dobra, kterými jakési částečné blaženosti dosahujeme, jsou taktéž přerůzná. A ona jsou též nestejné hodnoty co do blaživého účinku, jsou dobra nižší a vyšší, často spolu neslučitelná; tu rozum neodbytně káže obětovati dobro nižší dobru vyššímu. Které jest nejvyšší, t. j. takové, aby v něm člověk docela klidně a spokojeně spočinul a na něm přestal? Relativně nejvyšších jest ovšem mnoho, ale ta nedostačují, touha pudí vždy výše. Ať se nám sebe častěji a důrazněji namítá, že jest bláznovstvím, neužívati daného a pohlížeti za něčím neznámým a nesplnitelným — rozum se přemluviti nedá, aby nekázal hledati dobra naprosto nejvyššího a v něm blaženosti úplné, v níž by nebylo odříkání ani bolestných obětí ani obav o budoucnost. Jen to zajisté jest pravou blažeností, co poskytuje všech potřebných dober a zaručuje je navždy, pokud budou blažiti. Jest-li dětinstvím, slibovati si za útrapy a strádání kdysi v budoucnosti odměnu, pak ovšem jest rozum náš dětinský; ale on je takový a nemůže býti jinačí.

Základní a podstatná touha osobnosti naší, býti blaženu, předpokládá, jako všechny jiné přírodní pudy a touhy, reální důvod a reální cíl. Příroda prý nečiní nic nadarmo. Duši původcem jejím touha ta vštípena nejen jakožto klamná vzpružina ke snaživosti, nýbrž dána jí v ní samé, ve vědomí jejím také naděje a záruka, že snaživost ta povede k cíli. Cíl ten nemůže býti illusorní, nemůže býti pouhý fantom, neboť zásadní zákony

myšlení jsou také zákony skutečnosti. Obrazivost naše může býti obelštěna dobrem zdánlivým, rozum trvale upokojen může býti jen dobrem skutečným. Týž rozum pak může býti upokojen jenom dobrem přiměřeným. Přiměřeno pak jest mu co do síly jen dobro nekonečné, poněvadž by jinak vždy zůstal zmítán touhou po vyšším, co do trvání pak jen dobro věčné, poněvadž on ve svých činnostech přenáší se přes čas do budoucnosti, tak že vědomí o blaženosti pomíjející by blaženost jeho zničilo.

Podmínka toho dána v nesmrtelnosti, kteréž takto požaduje rozumné myšlení. Duše zbavena jsouc pouta tělesného může rozvinouti veškeru chápavost svoji pro pravdu, dobro a krásu, a v tom dosáhnouti blaženosti, po niž toužila. Touha její nesla se k podstatě a k pojmům věcí, které jsou věčné; nyní má touha její býti vyplněna, a též duše sama zasazena do věčnosti jako předměty, jimiž se obírá. V životě přenášela se činností svou přes čas, zalétajíc do minulosti i budoucnosti, nyní čas pro ni jaksi zmizí. Touha po věčném požitku blaženosti té bude vyplněna, neboť co bylo porušitelno, tělo, to svlekla, sama v sobě pak nemá důvodu k porušení, nýbrž naopak vědomí a žádost nesmrtelnosti. Kdyby neměla býti nesmrtelnou, byl by jednak zásadní pud její daremný, podstatná vlastnost činnosti její, totiž myšlení a chtění předmětů bezvěkých a nesmrtelných, nevysvětlitelná, ba takořka nemožná, jednak osud její bídnější než jakékoli nižší bytosti, poněvadž by se minula se svým hlavním a posléze jediným cílem. Nebylo by pražádnou náhradou, že by snad mohla úplné blaženosti té na čas užívati a pak zaniknouti. Čím větší dobra jest nám opustiti, tím větší bázeň a bolest; takto by o dočasné blaženosti nemohlo býti ani řeči. Ani splynutí duše s pantheistickou duší světovou není možné, má-li duše jaké blaženosti dojíti, neboť zanikne-li její samostatnost, zanikne též samostatné vědomí, a tím zanikne také veškera blaženost její; i když cítí se údem nesmírné té říše duchů, pro niž působila, jejíž blaho snad zamýšlela a podporovala, není-li tu vědomí o blahu, tedy vyšla snaha její pro ostatní i pro ni samu nadarmo. Celek sebevědomých osobních bytostí může býti jen tehdy blažený, jsou-li jednotlivci blaženi.

Nemá však duše nesmrtelnosti sama sebou. Povstavši z ničeho, jest bytostí nahodilou, i upadla by sama sebou opět v niveč, odkud vyšla, kdyby nebyla k nesmrtelnosti stvořena a ve věčné jsoucnosti té od Boha zachovávána. Naprosto řečeno, měla by míti jako svůj začátek, tak i svůj konec; ale takto, jak právě jest, má ve své duchové bytnosti a ještě více ve své přirozené touze po nesmrtelnosti záruku, že Bůh, který ji takto k nesmrtelnosti povolal, jí nejen zničiti nechce, nýbrž ani nemůže, jelikož nemůže

sám sobě odporovati. I tento úsudek, že nemůže Bůh nevyhověti přirozenému pudu, který sám v duši vštípil, jest ještě úsudek rozumový pro toho, kdo Boha vůbec uznává. Zjevení nám pak pravdu tu žádoucím způsobem potvrzuje, pravíc, že tělo sice bývá zabíjeno, duše však že zabita býti nemůže, a poukazujíc k budoucímu soudu i věčnému životu.

Slova Zjevení o soudě posledním přivádějí nás ostatně i s jiné stránky k úvaze o nesmrtelnosti. Vážný výrok, že „půjdou ti, kteří dobré činili, na vzkříšení života, kteří pak zlé činili, na vzkříšení soudu“ (Jan 5, 29), jest nejen výrokem autority božské, nýbrž i výrokem rozumu, neboť vystihuje podstatu a cíl světového řádu mravního. Mravnost sama, pomysl a cit povinnosti, síla svědomí, neodolatelný směr vůle k dobrům nadsmyslným jsou důkazy dualismu ducha i těla. (Srv. str. 274). Jsou to vesměs projevy vlády, jakou má nad duší lidskou řád mravní. Jako rozum theoretický rozhodně praví, že něco jest možno, něco nemožno, a tak také jest, podobně rozum praktický rozhodně praví, že něco býti má, něco býti nemá, a tak také jest. V tomto řádě mravním rozeznávati slušno dvojí stránku, kterou snad lze nazvati subjektivní a objektivní: výrazem prvé jest: „mám či nemám činiti,“ výrazem druhé pak: „má či nemá býti.“ Obojí pak vede nás opět k nesmrtelnosti duše.

Důvody mravnosti pro nesmrtelnost uznávají i spisovatelé, kteří jinak od názoru našeho silně se odchylují. Novokantovec Schultze na př. začíná svoji — ostatně málo zdařilou — obranu nesmrtelnosti právě důvodem oním. Dle něho náleží prý nyní ve vědecké psychologii k dobrému tonu, s povznešenou lhostejností se o nesmrtelnosti již ani nezmiňovati [viz kteroukoli knížku o psychologii, dle které se naše křesťanská mládež vzdělává!], jakoby dávno již byla vyvrácena. Práva k tomu popírám, dí Schultze, na tak dlouho, dokud naděje v nesmrtelnost bude míti toliký praktický význam, jaký skutečně až dosud pro lidstvo má a bezpochyby též podrží. Sám Kant, který právem [dle Schultze!] roztříštil všechny pojmové důkazy staré rationalní psychologie a zapřel možnost jistého poznání na „tmavém okeanu“ metafysiky, obhajuje ve své ethice víru v nesmrtelnost jakožto požadavek našeho mravního rozumu, theoretickými důvody nikdy sice nedokázatelný [dle Schultze], avšak z mravního hlediska nutně vyplývající.

Výroky tyto buďtež uvedeny pouze na důkaz, jak se na mravní stránku ve věci naší i jinde pohlíží; jinak zajisté, pokud se týkají předpokladů theoretických, s nimi souhlasiti nelze. Otázka jest ovšem po výtce významu praktického, ale odříznuta jsouc od svých základů theoretických, pozbývá pevné půdy a kladná odpověď k ní vystavena jest pak útokům tím četnějším

a snad sotva odolatelným. Nelzeť v našem předmětě vůbec mluviti o důkaze mathematicky stringentním, jako v nějakém exaktním výpočtu, ale zmíněné důvody theoretické jsou zajisté tak pevny, jako kterékoliv jiné ve vědách spekulativních.

Mravní zákon každému jednotlivci vštípený zavazuje jej, aby dobré konal, zlého se varoval; v tom jest dán vlastní bezprostřední cíl člověku, aby se mravně zdokonaloval a tím spěl k duchovnímu spojení s dobrem nejvyšším. *Ne jenom, ani ne hlavně pro odměnu nebo trest* má dobré konati a zlého se varovati, neboť rozum mu praví, že oboje se má díti, protože jest dobré, po případě zlé, a tedy zákonu duše naší přiměřené, po případě protivné, avšak totéž vědomí zákona mu praví, že šetření neb nešetření zákona nezůstává bez dalších následků, že nemůže bez nich ostati, jest-li vůbec jaký mravní řád a závazek; *odplata*, kterážto znamená *sankci*, potvrzení každého zákona, i rozumu samému se neodbytně namítá jakožto samozřejmý následek vykonané neb nevykonané povinnosti. Začátek a náznak odplaty té zakouší člověk už v tomto životě: ctnost blaží, i když stojí mnoho hmotných obětí, neřest znepokojuje, i když jest doprovázena blahobytem.

Snaha, přizpůsobiti se zákonu mravnímu, má zajisté různé stupně i různé výsledky. Málokomu zdaří se, přizpůsobiti se mu v tomto životě úplně, a bez nějakých překážek a obtíží neobejde se při tom v životě tomto nikdo, dokud v okolí a ve vlastní tělesnosti má stále závady úplného přilnutí k dobru nejvyššímu. A přece praví rozum nevývratně, že možno jest úplné sebezdokonalení, úplné spočinutí vůle naší v dobru — a vůle po tomto cíli neodvratně touží, jako rozum po nekonečné pravdě. A teprve tam také vidí rozum vlastní a jedině přiměřenou odplatu za všechny oběti, které člověk ve službě ctnosti přinesl, a jedině tou odplatou se vůle může spokojiti; proto jí také neodvratně žádá.

Podivno však prý při tom je — tak se namítá — že této posmrtné odplaty žádají si hlavně jen utlačovaní, nešťastní a bídní, kdežto mnozí řádní a jinak šťastní lidé ne vždy o ni stojí, a zločinci naopak málokdy se posmrtné odplaty bojí, jsouce spokojeni, že se jim zde dobře vede. Není prý tedy ten hlas rozumu ani tak jasný ani tak silný, jak se říkává.

Zmíněno už, že jednotlivé výjimky, byť i sebe četnější, nevyvracejí pravd jinak obecných a samozřejmých, tak jako vláda zločinu neučiní ho proto nikdy nezločinem. Svědomí lze do jisté míry otupiti. Právě tím, že lidé přese vši nynější pravděnepodobnost lepší budoucnosti i v trápení přece v dobrém vytrvají, projevuje se nevykořenitelný pud vůle po budoucí odplatě; nemýlí jich výsměšek, že jsou ošizeni, není-li žádného nebe, poněvadž totéž svědomí, které jim praví, že jest rozdíl mezi dobrým a zlým, totéž jim také praví, že ctnost jich nemůže nechati navždy nešťastnými, jakými poměrně jsou nyní. Muka zločinců jsou četnější a větší, než se za to má. Barbarský, nelidský oddíl novin, nadepsávaný „*Ze soudní síně*," ovšem o nich nevypravuje, protože chce baviti, ba často s jakousi pochoutkou uvádí opak jejich; ale to ještě není lidstvo, a de internis non iudicat praetor — vniterná hnutí ostávají světu přečasto tajna. Že blahobyt zdejší činí neb může učiniti k blaženosti posmrtné lhostejnějším, je pravda — avšak on činívá nechvalně lhostejným i k jiným samozřejmým věcem, jako člověk vůbec pro blízké rád zapomíná na vzdálenější; ale ani to není stálé ani zobecnělé — i tam jsou vzpomínky neb aspoň potuchy o budoucnosti častější, než se vůbec za to má.

Celkem stačí o této věci pomocí psychologie praprosté uvážiti a srovnati toto. Jaká bude či budoucnost, jest nám až příliš nejisto. Ani ti ubožáci, kterým neznaboh nechce ani této nevinné naděje dopřáti, nemají blaženost onu zajištěnu, neboť *neštěstí a bída sama sebou k ní nevede*. Nemá nikdo úpisu na budoucí odměnu. Kdosi připadl na myšlenku, vydati jízdní lístky do nebe, nazývaje tak modlitby a jiné dobré skutky; pokrytecké neznabožství se tím — snad ne zcela příhodným — nápadem a jménem hrozně uráželo, ale pravdou ostalo i tak, že jsou to jediné podmínky, a ani o těch nevíme, bylo-li jich dosti, aby nám odměnu zabezpečily. Tedy veliká nejistota a — bázeň. Rozmařilec a zločinec mají tím méně jistoty, že je tam čeká co dobrého, spíše naopak — tedy zase bázeň. Bojíme se všichni, až přijde ten den hněvu, to vyšetřování, a přece nechceme zaniknouti úplně, přece chceme žíti, přece dáváme tomu přednost před úplným zničením. O tomto trochu přemýšleti, bylo by snad plodnější, než odbývati víru v nesmrtelnost námitkou, že prý člověk nerád opouští své přátele a známé, a tedy že si přeje posmrtného života, aby se s nimi opět shledal. Pohnutka ta není ostatně tak nekalá, bylať i filosofům důvodem nesmrtelnosti, ale vždy ještě se při ní *předpokládá* přesvědčení, že jest možno, čeho si tu přejeme, a dále záleží též na tom, *jaké* to bude shledání, abychom si ho mohli přáti!

Zjevení v obraze vypravuje, a i nám se obraz ten zdá docela případným, že odsouzenci věčného soudu budou si přáti, aby byli zničeni. Celá pak dosavadní úvaha o nesmrtelnosti zdá se vztahovati pouze na nesmrtelnost blaženou, nikoli na nesmrtelnost oněch, kteří už zde dostali odměnu svou, jak Písmo dí, a tamto mohou jen tresty očekávati. Ti tedy věčně blaženi nebudou, i neměl by u nich celý důkaz tento žádného smyslu.

Naproti tomu třeba si připomněti, že i v těch, kteří od věčného cíle svého se v životě odvracejí, jest vůbec touha po blaženosti, jen že v nepravých dobrech ukájená. Dále jest i v nich

vědomí, po případě bázeň budoucího života, který se utváří pro každého dle zásluhy jeho. Přirozenost jejich je tedy zcela stejně zřízena, jak u ostatních lidí, a důkaz náš třeba jen potvrditi objasněním, kterak se má věčný trest jejich k oné přirozené lidské touze po blaženosti.

Důkaz ten, jak jsme viděli, není pouze psychologický, že by se opíral snad jen a výlučně o touhu duše naší. Základem jeho jest jednoduchá a duchová podstata duše naší, která — na rozdíl ode všeho tělesného — neobsahuje v sobě zárodků záhuby a zániku, nýbrž naopak jest podkladem a důvodem dalšího trvání. Vědomí každého jednotlivce, ba obecný souhlas přesvědčení lidského praví, že jest život posmrtný. Jestiť vědomí to a touha po dokonalé blaženosti duši lidské vštípena způsobem nevykořenitelným: u některých vědomí to potlačeno, touha pak do jisté, ne vždy známé míry obmezena na požitky zdejší, tak že o onen život nedbají, u jiných však panuje vždy živé vědomí života a blaha budoucího, ať si života toho přejí či nepřejí.

Jak viděti, pojato v důkaz nesmrtelnosti jakožto potvrzení právě jen toto obecné vědomí budoucího života a obecná touha po blaženosti co nejvyšší, po blaženosti dovršené. Důkaz, vedený z přirozenosti nějaké, nemůže býti zvrácen výjimkami nahodilými, které se vyskytnou ve skutečném projevu a osvědčování jejím, v úspěchu neb neúspěchu snah jejich. I ti, kteří se s věčnou blažeností minou, měli touhu po blaženosti nejvyšší, avšak nahodile, totiž svou vinou si ji obmezili na blaženost nižší, aniž tím touhy své skutečně vyplnili, aniž tím přirozenosti své vyhověli; tím méně mohli svou přirozenost zapříti nebo zničiti. Podmínka věčné blaženosti, totiž nesmrtelnost a nekonečné dobro, trvá dále, nemohouc zlým užíváním daných schopností ani nevšímavostí k vyšším cílům ovšem nikterak býti odstraněna. Touha po nekonečné blaženosti a nekonečném dobru je vlastně totéž. Kdo se mine s tímto, mine se i s onou a naopak, ale ani schopnost a touha po nich, ani přirozená možnost, dosáhnouti jich, tím nepřestává. Takto zůstane i odsouzencům ono vědomí a touha po věčné blaženosti, ale nešťastnou náhodou, jejich vinou totiž, bude jim největší mukou: nešťastní trpitelé zde na zemi toužili po blaženosti, a do času marně, nyní pak touží po ní marně strana druhá, strana těch, jejichžto blaženost už vyplněna na světě.

Zdá se to býti libovolná konstrukce, vynalezená na útěchu ubohých ctnostných a na postrach šťastných hýřilů. Však rozumné myšlení a mravní vědomí žádá takového vyrovnávacího závěru. To jest objektivní stránka řádu mravního, o které byla zmínka: nejen každý jednotlivec jest si vědom, že sankce zákona má na něm býti kdysi úplně provedena přiměřenou odplatou, nýbrž každý i celé lidstvo jest si též vědomo, že sankce ta má býti

provedena též na jiných, na celém lidstvu. Nemluví tu už tolik osobní potřeba a touha, po případě bázeň, jako spíše objektivní úsudek rozumného názoru na život a dějiny lidstva: co nemá býti, nemůže ostati vítězem, a co má býti, nemůže ostati potlačeno. Úsudek tento nezakládá se na žádném sebeklamu ani nekalém zájmu, jak protivníci rádi říkají. Všecky touhy osobní, zvláště touha po blaženosti, která se má vyplniti dosažením nejvyšší pravdy a nejvyššího dobra, jdou sice za svým ukojením, tedy za svým zájmem, ale není to účel jejich jediný ani poslední: poslední účel všeho jest, aby pravda a dobrota nejvyšší byla poznána, uznána a oslavena. Toť cíl světového dějstva. Bezděčným nástrojem a prostředkem k cíli tomu je tvorstvo bezvědomé, součinným je tvorstvo sebevědomé, člověk. Tento jest pod přirozeným zákonem oním stejně nutně postaven, jako tvorstvo ostatní, ale věda o něm a moha k cíli tomu voliti prostředky vhodné či nevhodné, přispěje k oslavě nejvyšší bytosti buďto činně, a to svou vlastní blažeností, nebo trpně, a to svým vlastním neštěstím.

Zjevení učí, že muka odsouzenců jsou věčná. Dle mnohých theologů pouhý rozum dokazuje, že dle přirozené povahy člověka a dle povahy těžkého hříchu je to velmi pravděpodobno, jistotu toho však že dává teprve Zjevení. Nedávno jistý anglický učenec (Mivart) pokusil se dokázati, že Zjevení nestanoví vlastně věčných muk, a že se stanoviska biologického a psychologického lze dovoditi dočasnost posmrtných trestův; avšak důvody jeho nedošly souhlasu. Podání bájeslovná zhusta, jak známo, líčí muka věčná. Jakkoli hrozné jest pomyšlení na takovouto budoucnost přemnohých snad lidí — Zjevení samo praví, že hrozné jest upadnouti v ruce Boha živého (Žid. 10, 31) —, výklady hořejší ukázaly s dostatek, že tu jde přece jen o něco více než o bajku vymyšlenou na postrach dětem, malým i velikým. Stojíme tu před hrozným tajemstvím světového řádu, jež čím jest rozumnější tím více naplňuje bázní a jest prospěšnou výstrahou: úplný cíl věčný, blaženost věčná, závisí na podmínkách, a jen kdo podmínky vyplní, cíle úplně dojde. Kdo touhy své po něm neřídil k vyplnění podmínek, jest nucen nevyplněnou touhou dáti svědectví tomu, že i on k němu byl povolán.

Nesmrtelnost duše je tedy nejen možná, nýbrž duchovou bytností a podstatným pudem duše a mravním řádem neodbytně požadovaná. Poslední rozhodnutí o nesmrtelnosti skutečné spočívá pro nás ovšem teprve v rukou božského zachovavatele. Pravím pro nás, neboť kdo v Boha nevěří a ho neuznává, klada hmotu a atomy za věčné, ten má nejméně práva, upírati nesmrtelnost duši lidské; jestiť pak zajisté aspoň tak nezničitelná, jako kterýkoliv atom. Nám naprosto nezničitelnou není, neboť co někdy

nebylo, může — samo o sobě — zase jednou nebýti, anoť závisí na tom, kdo je ve jsoucnost povolal. Nastává tedy poslední otázka, zdali duše lidská nebude po smrti člověka zničena?

Hmotnou silou zničena býti nemůže, neboť kromě souvislosti s vlastním tělem není ona jakožto bytost jiného řádu podrobena žádnému vlivu hmotnému. Rovněž nemůže býti zničena žádnou lidskou silou, neboť ani ta nemá na podstatu nebo schopnosti její žádného přímého vlivu. Jedině možno jest, že by Tvůrce sám jako ji z ničeho stvořil, tak také niveč upadnouti nechal, odejma jí další zachovávání. Naprosto nemožno by to nebylo, nyní však i to jest nemožno. Právě tím, že Bůh duši takto stvořil, vštípiv jí nezrušitelnou touhu po dokonalém ukojení mohutností jejích, schopnosti věčné pravdy a věčného dobra, vštípiv jí dále mravní zákon a nezrušitelné vědomí mravního řádu, právě tím projevil on sám svou vůli a uložil sobě zákon, vyhověti těmto podstatným potřebám duše lidské a zachovati ji navždy k oslavě moudrosti a svatosti své.

Obyčejná námitka proti nesmrtelnosti osobní táže se, co že bude duše po celou věčnost dělati; kterak pak bude blažena v té nekonečné, jednotvárné nečinnosti, nepokračujíc ve vědění, nemajíc žádné změny ani rozmanitosti? Podobná námitka činí se, jak jsme viděli (str. 173.), také proti životu Božímu. Nám ovšem jest nesnadno představiti sobě činnost čistou, dovršenou a požívavou, poněvadž neznáme než činnost lopotnou, těkavou a nikdy docela neukončenou čistým požitkem; že však stopy oné činnosti klidné a požívavé i v životě lidském spatřujeme, ukázáno na místě právě uvedeném. Effektní výrok, po Lessingovi tuším často opakovaný, že maje voliti mezi hotovou pravdou, od Otce nebeského mi nabízenou, a mezi snahou po pravdě, volil bych raději tuto, jest právě jen effektní paradoxon, neboť touha a snaha bez cíle jest nesmysl. Tak i naše touhy a snahy mají pokaždé určitý cíl, tu nižší tam vyšší, ale pořád je to cíl jen částečný, obmezený; na základě nižších a užších vystupuje se k vyšším a širším — soubor pak všech snah našich nemůže směřovati pořád výše, do neurčitého nekonečna, totiž do prázdna, nýbrž jen do nekonečna určitého a skutečného, a tím jest nekonečná pravda a nekonečné dobro — Bůh. Rozšířené a zdokonalené schopnosti duše naší, zbavené pout nahodilosti empirické, mají tu býti zaměstnány nekonečnou rozmanitostí krás a dokonalostí Božích, pokud je mohou vystihnouti, a v nich také rozmanitostí krás a dokonalostí tvorstva. Není tu už další touhy, poněvadž nemůže duše toužiti po tom, čeho není schopna, a veškera schopnost její bude vyplněna nevystihlým bohatstvím dokonalostí Božích a přebohatým pokladem

dokonalostí stvořených, jež budou nazírány v celé své hloubce a výsosti.

Mluvívá se o víře v nesmrtelnost, a jisto jest, že Zjevením myšlenka na posmrtný život obnovena a udržována ve své ryzosti a čistotě; ve světle víry křesťanské nabývá též obraz života posmrtného zcela jiných tvarův a barev, než pouhému rozumu lze se domysliti Avšak není to vlastně jen víra, která člověku pohled do posmrtné budoucnosti otvírá; jestiť to, jak jsme viděli, přesvědčení obecné, na důvodech rozumových založené. Přesvědčením tím a pravdou jeho nabývá život lidský jakožto cesta do věčnosti pravé své ceny. Nevedeť nikterak — jak se křesťanům pořád vytýká — k zanedbávání věcí a povinností zdejších, nýbrž právě naopak ku pravému jich oceňování jakožto prostředku k cíli a ku správnému dle toho s nimi nakládání.

Jestliže která pravda, tedy zajisté tato následky svými vynucuje k sobě veškerou úctu nepředpojatého rozumu. Mám před sebou obrázek, na kterém jest řada lebek; která jest kterého? Jen v onom pomyslu: „non omnis moriar“ — neumru já celý, je důvod pravé rovnosti všech lidí, při níž jen osobní hodnota rozhoduje a navždy rozhodovati bude; jinak není proč odříkati si něco, ustupovati jiným, obětovati se jim a za ně, neboť pak jest každý pošetilý, nehledí-li v té krátké době života co nejvíce vyhověti sobě a své příjemnosti. Ta trocha blaživého vědomí, že jsem snad někomu život na tu chvíli, co trvá, zpříjemnil, nestojí věru za ty oběti, netrvá-li ovoce jejich déle, než do smrti.

Říká se, že se takto pracuje pro lidstvo, a to prý je věčné. Pro lidstvo však málokdo pracuje, nýbrž jen pro lidi, a to pro nemnohé. Výsledky práce té pak se vždy nedostavují, úspěchy zhusta nejsou jí přiměřeny. Dobrodincové lidstva se oceňují rozdivně, a nemá-li život jiné ceny nežli život zvířete, pak jest pošetilé, ba ukrutné, pozvédati ho z té nížiny k požitkům vyšším a kaziti mu zábavu a rozkoš tělesnou.

Co znamená pak výchov, co znamenají posvátné povinnosti rodinné a společenské? Nač obviňovati ony vůdce lidstva, kteří jdouce za účely sobeckými aneb jen hmotnými stali se jeho svůdci? Jestiť pak všecko jen pouhé „faktum“, jako ten chvilkový život, a takto má svoji oprávněnost samo v sobě; nač dále posuzovati, bylo-li to dobré neb čestné či ne? Není-li vyššího cíle, než tento život, proč se má komu za zlé, že jiného neměl na mysli? A v tom případě zajisté správně jednal, pokládaje svědomí za sebeklam, pravdu a právo za předsudek, vymyšlený jen od slabších a utlačovaných, i hleděž tedy postarati se jen o svůj požitek, o svoje pohodlí, o svoji příjemnost. Ať každý činí také tak! Jest nepochopitelno, kterak ve věku materialistickém

může býti ještě jaká chvála hrdinné trpělivosti, pokory, snášelivosti, vytrvalosti v neštěstí, jaký soucit a šetrnost s nemocnými a trpícími, jaká péče o snahy duchovní. Na štěstí jest hlas přirozenosti lidské mocnější, než ty nástroje, které ji vypuditi usilují. Ona se stále vrací a stále volá, že člověk žije pro věčnost.

Bůh zachovavatel.

Hmotný svět imponuje člověku velikolepou, přesnou, takořka neomylnou zákonností. Neznáme zákonů těch ještě s dostatek a snad ostane o nich pro tento život navždy platným zoufalé ono „ignoramus et ignorabimus", ale co z nich známe, poukazuje dosti zřetelně na velikolepou, přesně spořádanou soustavu bytostí a sil světových. Od ztrnulé pravidelnosti jejich divně odráží se jakási větší volnost a rozmanitost jevů životních, ale ani ta není bezzákonná, ač ji známe ještě daleko méně nežli zákonnost hmotnou. Jaká jest všeho toho podstata, které jsou prasložky předmětenstva hmotného, rovněž není zjištěno; jsou tu různé theorie, které základy věcí jmenují buďto střediska sil (dynamismus) neb nedílné částice (atomismus) neb látku s tvárností (formismus). Jsou to spory čistě vědecké, které sotva kdy budou rozřešeny, poněvadž žádný výklad není bez velikých obtíží. Jisto jest ovšem, že dějstvo přírodní představuje jakousi samostatnost a svézákonnost, kteráž opět předpokládá přiměřenou samostatnost podkladu jeho, věcí totiž přírodních, na kterých se dějstvo jeví.

Lotze, kterýž nestojí na stanovisku našem, praví však, souhlase s mnohými jinými badateli: „Rozhodně třeba se opříti názoru, který mluví o skutečné samostatnosti přírody a odtud jako se zajištěného stanoviska provozuje ničivou kritiku na názorech náboženských. Dlužno spíše říci: Jest-li ‚podstata' nezničitelná, tedy je takovou ne sama ze sebe nebo z právního nároku své vlastní přirozenosti, nýbrž tím, že tvůrčí moc božská ji každé chvíle stále zachovává; působí-li v dějstvu přírodním vždycky tytéž síly podle týchže zákonů, tedy není to tím, že by síly tyto o sobě byly věčné a zákony tyto o sobě působivé, nýbrž tím, že jest v záměru působnosti božské, každé chvíle dějstva světového téhož počtu stejnorodých atomů použiti za prostředky k provedení složitých výsledků." (Grundzüge der Religionsphilosophie[2] 1884.)

Praktický názor náboženský opírá se více o nynější poměr člověka k Bohu, než o úvahy o původu a stvoření veškerenstva. Ačkoliv by Bůh ostával týmž Bohem a pánem naším, kdyby byl jen tvůrcem naším, a i tak by rozum kázal jej ctíti, přece by se tím opravdové náboženství octlo u mnohých v nemalém nebezpečí. Protož deismus předešlých dvou století (jméno vyskytuje se již r. 1563.) byl dobře mířenou ranou do srdce křesťanství. Ono totiž učí, že týž Bůh, který vše stvořil, také vše chrání a řídí (srv. str. 64). V Syllabu, seznamu to nauk názorům katolickým se příčících, zavržena jest věta, že třeba veškeru působnost Boha na lidi a na svět zamítati. Tato stránka nauky křesťanské, která nám Boha představuje jakožto otce v nejobsáhlejším slova významu, tedy nejen jakožto původce všechněch věcí, nýbrž také jakožto jejich zachovatele a ředitele, vševědoucího, všemoudrého, dobrotivého i spravedlivého, tato stránka, pravím, jest křesťanskému náboženství podstatná. Deismus naproti křesťanskému theismu praví, že Bůh stvořiv svět ponechal ho sobě samému a vetvořeným silám jeho, že jest od něho nejen podstatně rozdílný, nýbrž také oddělený; nauka ta směřovala vlastně proti nadpřirozenému řádu, jak jej křesťanství stanoví, avšak dobře předpokládajíc, že nadpřirozený řád buduje se na základě přirozeného, hleděla odstraniti též přirozený tento podklad nadpřirozeného působení božského, který vystihujeme obyčejně názvem prozřetelnost božská.

Slovo toto samo o sobě a jakási nejasná citupIná potucha a představa jeho byla by lidem dosti sympathickou. V řečech, básních, ba i vědeckých rozpravách dobře figuruje prozřetelnost, neb i Prozřetelnost, nechtí-li jmenovati Boha a přece by si rády dodaly trochu vážného, posvěceného rázu. Což jestiť člověku, jenž od počátku jest poukázán na vedení a dobrodiní jiných, jenž na jiných bytostech, živých i neživých, tolik závisí, o jehožto životě tolik rozmanitých okolností rozhoduje, což jest mu tak blízko, jako myšlenka na Prozřetelnost, jež veškery události a osudy člověka i člověčenstva v rukou svých třímá a řídí? Tak jako se mu příčí, přičítati původ věcí náhodě, tak se mu také příčí, neviděti v sobě a v osudech životních leda hračku náhody a rozmarného osudu. Cítí zajisté každý svůj určitý úkol, který má sám, a vidí, který mají jiné bytosti v celku menším nebo větším, pozoruje, kterak jej plní neb se jemu zpronevěřují, pozoruje však hned také příznivé neb rušivé toho následky. A celý celek že by žil jen tak ode dneška do zítřka? Celý ten stroj světový, zvláště pak ústrojí společnosti lidské že by se jen tak protloukalo a vetilo samou šťastnou náhodou, jak ji chvíle přinese, bez důvodu, bez cíle?

Účelnost a řízení veškerenstva za jistými účely jest prvé, co se v pomyslu prozřetelnosti namítá: jsem v rukou Božích, jest v nich každý jiný člověk, jest v nich všechno, a otcovské ruce ty všechno dobře řídí, ony také všechno k dobrému, t. j. k zaslouženému konci dovedou. To mi praví nezkalené vědomí, nezkalený cit můj. Jest-li ve světě co velikého a vzácného — a to

zajisté jest — pak nemůže to míti význam jen dočasný, nemůže celá důležitost jeho vyčerpána býti tím, že to právě jest, nýbrž cíl toho všeho jest výše, jest v nekonečné věčnosti, v oslavě nejvyšší bytosti, ku které všechno je zřízeno; jen odtud má všechno svou cenu, jakou má, jinak není ničím. Odtud však má také všechno skutečně nějakou cenu: není nic tak bezvýznamného, aby v řádě, Prozřetelností božskou stanoveném, nemělo svého místa a úkolu. A takto mnohdy, co zrakům lidským uniká, jest veliké a vzácné vzhledem k účelu. Obrovská stavba viditelného světa jakkoli velikolepým pomníkem moci a velebnosti božské jest, má pak v řádě celkovém místo podřízené, jsouc jen viditelným stínem předností neviditelných a slepým nástrojem sebevědomého ducha, aby pomocí jeho vystupoval vždy výše ve svém sebezdokonalování. Řádem Prozřetelnosti božské jest, aby duch lidský — o sobě tak skromný, že ho už ani uznati nechtí — všeho používal ke svému dobru, aby takto skutečně hmotu překonával a sobě podmaňoval, nesloože ničemu, co jest pod ním. Že schopností se mu na to nenedostává, o tom svědčí mu nejlépe vlastní vědomí, které mu také zřetelně praví, že jest a pracuje přede zraky věčné Prozřetelnosti, zaručující zdárný výsledek, že pracuje pro věčnost.

Myšlenky ty jsou, jak pověděno, na snadě; byly také nesčíslněkrát vysloveny, a to ve šťastné chvíli i od těch, kteří jinak brzy na ně sami zapomínali. Vinno tím bylo též asi to, že si nevšímali realního podkladu, na kterém přesvědčení v Prozřetelnosti spočívá. I v životě lidském znají se někdy děti k rodičům jen dotud, pokud se od nich nadějí nějakých dobrodiní — na základ všech dobrodiní jejich, totiž na původ svůj z nich zapomínajíce. V pojmu Prozřetelnosti obsažena jest kromě vytčené stránky, totiž řízení všehomíra hmotného i duchového k jistému cíli, ještě stránka jiná, totiž s t á l é z a c h o v á v á n í a u d r ž o v á n í o b o j í t é č á s t i v š e h o m í r a. Toto potřebí vlastně jen objasniti, aby tím samým také bylo dokázáno.

Sv. Tomáš Aqu. (S. Th. I. qu. 104. a. 1.) praví, že „veškeren tvor tak se má k Bohu, jako vzduch k osvětlujícímu slunci. Jako totiž slunce svítí svou přirozeností, kdežto vzduch se světelným stává, přiúčastňuje se světla od slunce, nikoli však přirozenosti slunce, tak jediný Bůh jest bytost svou bytností, poněvadž bytností jeho jest jeho bytí, kdežto veškeren tvor jest bytostí jen přiúčastněním, ne že by bytností jeho bylo jeho bytí.“ Tou měrou, jakou něco na jiném závisí ve svém vzniku, tou také závisí na něm ve svém trvání. Stavitel vystaví dům z dané hmoty a vlastností jejích; dům tedy na něm závisí ve svém vzniku, ale měrou pranepatrnou, neboť položil jenom příznivé podmínky, za kterých dům mohl vzniknouti a vznikl. Rozvrh stavby jest už více jeho, a více také na něm závisí; stavba sama je v trvání svém na něm závislá jen potud, pokud potřebí ony příznivé podmínky udržovati, po případě překážky, poškození a pod. odstraňovati. Takové pak jest veškero tvoření lidské.

Na Bohu však, jak jsme viděli, závisejí věci nejen co do svého seřadění a skupení, nýbrž v celé své bytnosti, se všemi svými vlastnostmi. Jsoutě vesměs a docela nahodilé, mohly býti a nebýti, mohly býti takto či jinak (srv. str. 102.); nepovstaly na žádném daném základě, leč na základě tvůrčího pomyslu a úkonu božského. Závisela na Bohu celá bytost jejich ve vzniku, závisí tedy na něm také jejich trvání, jako jasnost vzduchu na stálém osvětlování slunce.

Udržuje tedy Bůh týmže věčným, immanentním úkonem, kterým vše stvořil, také j s o u c n o s t všeho, t. j. věcí a vlastností i sil jejich. Netvoří jich každé chvíle znova, ale bez všemohoucího zachovávacího úkonu toho klesly by niveč, odkud ve jsoucnost povolány.

Zachovávání toto jest p ř í m é, t. j. neodstraňuje pouze poškozujících závad a překážek, nýbrž kladným úkonem vůle božské udržuje vše, aby trvalo a tak trvalo, jak udělená přirozenost jeho žádá. Co stvořeno jedinečně a individualně, bývá takto zachováváno, na př. člověk podle ducha; co stvořeno ke změně, bývá takto zachováváno, aby změnu přijímalo a působilo.

S pravdou tou není tak nesnadno se spřáteliti, jak nevěrci mnohdy praví. Potřebí jen trochu mysliti na základě těchto skutků: všude v přírodě panuje jakýsi pohyb, jakýsi ruch, jenž neznamená nic jiného, nežli stálou, nikdy docela neuskutečněnou, nevyčerpanou m o ž n o s t, tedy pohyblivost, vzrůst, rozvoj atd. Tato obecná nedovršenost a hotovost k pokroku nemůže státi sama sebou, nemajíc žádné pevné půdy, žádného realního základu v oboru pouhého světa. Tak jako každý p ř e c h o d jen tím jest možný, že něco ostává, když to druhé se mění, tak tento proud dění světového nemůže jinak jíti v před nežli na základě všemocné síly, která věcem skutečnost i mohoucnost jejich udržuje a činnost jejich vede.

Stvořením věcí stvořeny také vlastnosti jejich a síly. Známe-li věci, známe je právě dle vlastností jejich, a takto se nám zdá, že jsou vlastnosti ty nutné. Ovšem jsou věcem přirozené, vyplývají z bytnosti jejich a takto jsou jim nutné. Ale naprosto nutné nebyly a nejsou, neboť mimo vůli tvůrčí nebylo a není žádného důvodu, proč by na př. atomy, jsou-li jaké, měly takovou a takovou pohyblivost, takové a takové síly; stejným právem mohly míti jiné vlastnosti. A tak jest i u jiných věcí.

Tedy i stvořené s í l y závisejí úplně na zachovávací moci božské. Nejen prvý popud pohybu světového vyšel z vůle Boží,

nýbrž celá řada dalších popudův a pohybů závisí též na ní, poněvadž věci působí jen tím, co jim uděleno, nikoli něčím ze sebe samých; nemajíť samy ze sebe pranic. Bytnost a podstata věcí závisí na Bohu, avšak ona se právě jeví a zdokonaluje činností; činnost následuje bytnosti, tedy i ona závisí na Bohu tak, že každý, byť i sebe menší úkon, každé byť i sebe menší bytosti děje se za přímého spolupůsobení božského (concursus Dei physicus, naturalis et immediatus, praví theologie). V Bohu žijeme, hýbáme se a jsme (Skutky Ap. 17, 28). „Tak jest Bůh příčinou kterékoliv činnosti, pokud dává sílu k činnosti, pokud ji udržuje, pokud ji v činnost uvádí (applicat actioni) a pokud jeho silou každá jiná síla jest činná. A připojíme-li k tomu, že Bůh jest svá vlastní síla a že jest v každé věci, ne jakožto část bytnosti její, nýbrž jakožto její udržovatel v bytí jejím, vyplývá odtud, že on v každém činiteli bezprostředně jest činný, nevylučujíc činnosti vůle a přírody" (Thom. Aqu. De Pot. qu. 3. a. 7.). Poměr pak síly božské a stvořené, jaký nastává ve skutečné činnosti, jest ten, „že týž účinek ne tak se přisuzuje příčině přírodní i síle božské, jako by se dál z části od Boha a z části od činitele přírodního, nýbrž celý jest od obojího, od každého jiným způsobem, jako tentýž účinek celý se přisuzuje nástroji a celý také činiteli prvotnému" (Thom. Aqu. C. Gent. 3, 70).

Tento jest základ účinné prozřetelnosti božské v řízení světa. Bůh tedy udělil stvořeným věcem jisté síly, které udržuje a kterými jim dává působiti. Je tu jakási součinnost příčiny prvotné a příčin druhotných (proto „concursus"), ale nikoli souřadná, nýbrž podřadná, podobně jako u řemeslníka a nástroje, jen ovšem s tím rozdílem podstatným, že řemeslník vhodného nástroje pouze používá, kdežto Bůh nástrojům svým i onu vhodnost a schopnost dává. Ale tyto druhotné příčiny jsou přece skutečnými příčinami, skutečnými činiteli, ne pouhými podmínkami, neboť Bůh pravidelně (kromě zázraků) působí jimi právě jen tolik, čeho ony podle dané sobě síly jsou schopny, t. j. uvádí jejich schopnost jim udělenou v činnost, čině takto i nejmenší bytosti účastny své působivosti, zobrazuje v nich různými způsoby svou vlastní moc a dokonalost. Jen zaviněným nedorozuměním může odtud „scholastice", t. j. vlastně nauce křesťanské býti činěna výčitka, že tím ničí veškeru přírodní příčinnost, „dávajíc Bohu všecko činiti bezprostředně, tak že veškera samostatnost tvorstva naproti němu přestává a ne oheň na př. hřeje, nýbrž jedině Bůh v ohni" (Lütze). Ne sice stejně, ale podobně mohlo by se také namítati, že ne sekyra teše, nýbrž jedině tesař! A zajisté jest tvorstvo více závislé na Bohu, než nástroj na řemeslníku!

Vůbec jest jen nedorozuměním, vytýká-li se v této věci scholastice, vlastně nauce křesťanské pantheismus celý nebo poloviční (semipantheismus). Pravím scholastice, vlastně nauce křesťanské, neboť na př. sv. Augustin (De Genesi ad litt. IV. 12. 22), sv. Řehoř Vel. (Mor. XVI. 16) atd. nepíší nic jinak. Sv. Tomáš Aqu. výslovně proti arabskému pantheismu v této věci bojuje a pravé příčinnosti tvorstva hájí (na př. C. Gent. 3, 69); na příčinnosti té se dle něho zakládá možnost přírodovědy, která po výtce soudí o věcech z účinkův jejich.

Tím, že Bůh věcem dal také příčinnost do jisté míry samostatnou, obmezil jaksi — smíme-li tak říci — sám sebe, t. j. ustanovil od věčnosti do věčnosti, spolupůsobiti v přírodě podle vlastností a sil přírodě udělených, i když odtud po případku a nahodile vyplývá nějaké fysické nebo mravní zlo. Bůh zla nechce, ale pro větší dobro, pro stálost přírodního řádu je dopouští, poněvadž možnost jeho jest v celkový řád světový předpojata a působnost jeho tak obmezena a zřízena, že celkového řádu toho nijak porušiti nemůže, ba naopak i ono jemu sloužiti nuceno.

Řád ten zkrátka záleží v tom, že „Bůh bezprostředně všechno stvořil, avšak v samém stvoření věcí ustanovil řád ve věcech, aby některé na jiných závisely, kterými by podružně v bytu svém byly zachovávány, předpokládajíc však zachovávání prvotné, kteréž jest od něho" (Tom. Aqu.). „Hledíme-li tedy na řád věcí, pokud závisí na příčině prvé, pak Bůh proti řádu věcí jednati nemůže; tak by totiž jednal proti své předvědoucnosti neb vůli neb dobrotě. Hledíme-li však na řád věcí, pokud závisí na kterékoli příčině druhotné, pak může Bůh jednati mimo řád věcí; neboť řádu příčin druhotných on není podroben, nýbrž takovýto řád jest podroben jemu, an od něho pochází ne nutností přírody, nýbrž rozhodnutím vůle. Vždyť mohl i jiný řád věcí ustanoviti; protož může také mimo tento ustanovený řád jednati, na př. prováděje účinky druhotných příčin bez těchto, nebo prováděje některé účinky, ku kterým příčiny druhotné nedosahují." (Týž S. Th. I. qu. 105. a. 6.)

Dle nauky Písma jsou v ruce Boží veškery končiny země, a on nese všechno slovem síly své (Žid. 1, 3). Mluví-li se o stroji světovém, který sám sebou jde stále, jako stroj hodinový po jistou dobu, tedy se myslí na nějaké perpetuum mobile, poněvadž nevidíme nikoho, kdo by ten stroj byl zřídil a kdo by jej poopravoval. Avšak obdoba se stroji našimi jest velice chatrná, poněvadž nedopadá právě ve věci nejdůležitější: strojnictví lidské pracuje na základě daných vlastností hmoty a jimi se stroje udržují, a jimi též se udržuje chod stroje světového; kdo však vlastnosti ty dal a je udržuje, ten jest činitelem nejdůležitějším,

a toho svět nemá sám v sobě ani ze sebe. Svět není automatem ani nyní, jako jím nebyl od počátku (srv. str. 97).

Zachováváním světa a řádu jeho jeví se především božská *všudypřítomnost* v pravém světle. Ten úlomek pravdy jest v pantheismu, že Bůh není od světa odloučen, ba dokonce proti němu postaven, jako v dualismu naprostém. Avšak nauka naše přece jest dualistická, dualismus to vztažitý, není monistická, poněvadž může z uvedených důvodův uznati jen všudypřítomnost božskou, nikoli totožnost Boha se světem (srv. str. 170). Bůh jest všudy přítomen svou mocí, věčným kladem své vůle, avšak také svou podstatou a bytností, poněvadž moc a bytnost jeho jest totéž, neníť v něm složení realného, a poněvadž jest nekonečný; i nemůže býti něco mimo něj. Ale jest od světa rozdílný dle bytnosti a podstaty jakožto nekonečná, naprosto dokonalá a samostatná bytost duchová od světa obmezeného časem i místem, závislého, hmotného i duchového. Není duší světa, ačkoliv jinak přítomnost duše v těle lidském poněkud objasňuje přítomnost a působnost božskou ve světě: i tam jest podstatná různost, řízení a zachovávání těla od duše, ale není různost jako tato, která nepřipouští v ničem žádného srovnání, pokud by se týkalo podstaty naprosto dokonalé a ze sebe jsoucí. Když tedy starý básník (Lucian) praví: „Juppiter est, quodcumque vides, quocumque moveris,“ je v tom i pro nás kus hluboké pravdy.

V Bohu zakotven celý řád světový, v Bohu všudypřítomném, všemohoucím, vševědoucím a naprosto svatém. Vlastnosti ty pozorujeme ve světě osvědčeny; z jedné pozorujeme více, z jiné méně, logickým úsudkem však docházíme k jistotě, že jsou si rovny, že jsou všechny nekonečné, že jsou sama bytost Boží. Světový řád jimi zařízený sestává z příčin a účinků, z prostředkův a účelův; i povrchní pohled poučuje nás, že v přírodě slouží nižší vyššímu. Není sice celý svět ve styku s člověkem, aby jemu sloužil, ale zajisté převeliká část jeho. Člověk cítí se vyšším nežli všechno, čeho se rozumem zmocňuje. Je snad všechno pro něho? Bezprostředně má všechno svoje nejbližší úkoly, vzdáleně zajisté aspoň ten lad a sklad světových bytostí jest prostředkem k pokroku člověka. Monisté se člověku za tuto pánovitou domýšlivost posmívají a týmiž ústy pronášejí absurditu, že člověk je sám sobě — buď jednotlivě nebo ve společnosti — účelem; je to domýšlivost zajisté mnohem větší než naše, kteříž i v tom, co nám ve službu dáno býti pravíme, vidíme jen statek *svěřený*, a s ním i sebe dáváme ve službu vyšší; této pak zajisté podrobeno je všechno, ať nyní konečně pro nás to má jaký význam či nemá.

Je tedy řád světový, a člověk s ním, v rukou spolehlivých. Mechanistická věda nás poučuje, jak spolehlivý jest ten koloběh světa, my pak postaráme se o sebe už i dále, abychom se pře-

svědčili, že také vyšší zájmy naše, život duševný a mravný, zájmy společnosti lidské a budoucnost jejich spočívá v týchže spolehlivých rukou. Týž, který zřídil řád a podřízenost nižšího k vyššímu, zajisté řád ten provede, provede i řád, který v ducha našeho vštípil, dávaje mu vzhlédati vždy výše, káže mu nebáti se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabiti nemohou, povznášeje ho po stupních tvorstva k poznání a lásce své, v níž dána záruka spravedlivého a smírného zakončení dějin světových. Myšlenky lidské nejsou sice eo ipso již také myšlenkami Božími, ale měřítko přirozeného hlasu duše a rozumu je zajisté také měřítkem Božím, neboť od Boha pochází. A měřítko to jest, že život je více než jídlo, že duše jest více než tělo, že život věčný je více nežli život časný, že tedy veškeren řád směřuje k zajištění blaženého života věčného, k vítězství pravdy a dobra. Praví mi to zdravý rozum, že v tom se neklamu, jako že Bůh je nejvýš moudrý, mocný, spravedlivý a svatý. „I nejrozhodnější monista dovede naproti vážnějším požadavkům praktického života jen stěží podržeti představu, že celá lidská jsoucnost není nic než jakási fable convenue, ve které mechanická nutnost dala Gaiovi úlohu zločince, Semproniovi úlohu soudce, a proto že zaveden Gaius na popraviště, kdežto Sempronius jde posnídat“ (Du Bois-Reymond).

Bůh tedy jest, jak sám praví (Apok. 1, 8), alfa i omega, začátek i konec. Konec? Opravdu konec? Viděli jsme, že chod stroje světového a všech částí jeho — pohyb hmotný, životní, duchový — předpokládá prvého hýbatele, to prvé nehybné alfa, a zároveň stálého zachovavatele. Bez něho by nastal konec světa v každém okamžiku. Jde však o to, zdali týmže způsobem, jakým Bůh byl původcem světa, bude také jeho koncem.

O jedné části světa ukázáno už, kterak život její ústí do věčnosti; duše lidská nebude míti konce. O bytostech hmotných nemůžeme pouhým rozumem nic jistého stanoviti. Jisto jest pouze, že *účel celého světa jest věčný*, totiž věčná sláva Boží, rozumnými tvory uznávaná; v tom smyslu jest Bůh „konec“ všeho, t. j. účel a cíl všeho, neboť on nic bezúčelného činiti nemůže, a když tedy svět stvořil, dal mu nutně řád a směr k sobě, a jen k sobě mohl jej zříditi, poněvadž záměrem bytosti nejdokonalejší nemůže býti nic jiného, nic nižšího než ona sama. *Z vážných důvodů však lze také tvrditi, že v druhém smyslu Bůh není „konec“ všeho, t. j. že svět hmotný nebude zničen.* Článkem víry křesťanské je věčný život celého člověka, tedy i dle těla, co do jiných bytostí hmotných pak Zjevení na to poukazuje, že Bůh miluje vše, co učinil, a že i ostatní tvorstvo kromě člověka určeno k vykoupení a oslavení. Sv. Tomáš Aqu. (S. Th. I. qu. 104. a. 4.) zabývaje se schválně

touto otázkou, praví, že nekonečné všemohoucnosti božské lépe svědčí, zachovati tvorstvo do nekonečna, na věky. Zkušenost pak neukazuje úplného zániku, nýbrž jenom změnu věcí, i lze odtud souditi, že ani budoucně nezaniknou, nýbrž budou jen proměněny.

Vzhledem k věčnosti stvořených věcí vzniká táž pochybnost, jižto jsme zpozorovali při úvaze o stvoření světa (srv. str. 186.): může-liž něco, co s jedné strany jest ukončeno, na druhé straně sahati do nekonečna? Může-li tedy duše lidská, tělo lidské, svět v čase stvořený trvati na věky? Sám sebou ovšem nikoli. Avšak ani Bohu by nebylo možno věci tak na věky zachovati, kdyby to bylo samo sebou nemožno! Toho však není. Věčnost tato není nikterak onou vlastní věčností, kterou přičítáme Bohu; tu zajisté není žádného postupu dob, začátku ani konce, žádného trvání, nýbrž celá plnost života najednou a stále. A do této věčnosti zasazeno jest věčné trvání všeho, co věčně trvati má; jediným nedílným zachovávacím úkonem božským totiž jest a bude to udržováno tak, jak jeho povaze jest přiměřeno, t. j. v každém okamžiku, stále, bez konce. Toť věčnost jaksi „jednostranná“, na Bohu zcela závislá, od věčnosti jeho zcela různá.

O věčnosti světa už napsáno mnoho učených výroků i fantastických povídaček. Že sám sebou věčný býti nemůže, ukázáno s dostatek (str. 96.), ba přírodověda sama učí, že chod stroje světového sám od sebe se nutně zastaví. A Bůh by i hmotný podklad pochodů přírodních mohl zničiti, kdyby tak byl od věčnosti ustanovil. Nebude-li svět s bytostmi svými niveč uveden, bude to jen božskou láskou a mocí. Přírodovědný zákon o zachování hmoty a o zachování energie, který taktéž praví, že nic nezanikne úplně, s mocí božskou ovšem nepočítá, an vyjadřuje pouze danou skutečnost. Jakmile by však měl říci: „proč?“, nemohl by ani on jinak odpověděti, nežli že vyšší moc i hmotu i energii zachovává; neboť obojí jest čistě empirická, nahodilá, nemajíc důvodu sama v sobě, nemajíc tedy dále ani jakého samostatného právního nároku na jsoucnost takovou či onakou, kratší neb delší. Nemá vůbec nic, než co jí dáno a stále se dává. Takto setkává se i zde věda se Zjevením ve výroku: „Kterak by mohlo co trvati, kdybys Ty nebyl chtěl?“ (Moudr. 11, 26.)

Svoboda vůle.

Mluvíce o duši lidské, sotva jsme se dovedli vyhnouti zmínce o svobodě vůle, zvláště když o přirozeném pudu a zákoně vůle tolik nám bylo jednati. Svoboda vůle jakožto zjev vůbec známý byla obhájcům dualismu ducha a těla proti jakémukoli monismu nevývratnou tvrzí. Mnozí vyvozovali důkaz ducha místo ze sebevědomí raději z volního úkonu, který se každému zcela zřejmě ohlašuje jakožto účinek jeho vlastní úsoby, ne těla; protože chci a kdykoli chci, pohnu rukou, třebas jen abych jí pohnul, kdežto naopak žádná moc na světě mne nepřinutí, abych chtěl, nechci-li chtíti. Vůle jest jediná síla na světě, které nelze k ničemu přinutiti ani přiměti, nechce-li ona sama. I rozum sám o sobě mohu přesvědčiti tak, že jest nucen pravdu uznati — o přinucení těla ani nemluvíc — vůle však může do jisté míry překaziti i ten souhlas rozumu; nechci-li se dáti přesvědčiti, dovedu se opříti i nejjasnějším důvodům.

Je tedy v těchto skutcích zcela zřejma jiná síla, a to síla na těle docela nezávislá, tedy síla samostatná, podstata, jež náleží jinému řádu věcí, než je tělo. Avšak zbraně se začínají měniti. Svoboda vůle, místo co by byla obranným prostředkem, stala se poslední dobou sama předmětem sporu snad ještě ostřejšího, než je spor o duši. Čirý materialismus se už mnohým zhnusil, vracejí se rádi ke spiritualismu, protože duch sám sebe na dlouho sotva dovede zapříti, smí-li se jen trochu čestně k sobě hlásiti; za to však vůle, která mnohého držela v materialismu, počíná u mnohých zapírati svou nejvyšší přednost, t. j. vlastně sebe samu, neboť vůle bez svobody jest prázdné jméno.

Jaká toho jest příčina, nesnadno říci. Vzhledem k tomu, že se svoboda vůle vůbec uznává, že jest základem veškerého života a obcování našeho, že každému ji sebevědomí dosvědčuje, měly by theoretické důvody býti velice vážné, chtí-li obecné přesvědčení to zviklati. Domněle theologické důvody přiměly prý Luthera a Calvina, aby na místo křesťanského liberum arbitrium postavili servum arbitrium; ale ti o člověku a o duševném životě jeho napsali tolik monstrosit, že nás tato nepotřebuje překvapovati. Od materialistův jako La Mettrie a pod. nelze též jiného očekávati. Avšak filosofové více méně idealističtí, jako Kant, Schopenhauer, Hartmann ajp. by tomuto fantomu, jak se říká, neměli tolik nepřáti, zvláště Kant, který tak pěkně umí mluviti o mravním zákoně. Nepodaříť se nikdy nikomu namluviti, že mravní zákon teprve nevolností vůle jest ve své důstojnosti zajištěn; ze „sebeklamu“ toho, že má-li člověk býti mravně příčetný, t. j. míti vinu neb zásluhu, že potřebuje svobody vůle, nebude člověčenstvo vyléčeno nikdy. Jest zajisté podivno, že pořád ještě, i v nejnovější době, kdy celý šik filosofů theoretických se proti svobodě vůle zvédá (srv. Gutberlet, Die Willensfreiheit 1893), kdy zločinci místo odsouzení vymáhají raději soustrast a ošetřování v nemocnici, že vedle toho pořád ještě si lidé dobývají „zásluh“ a jsou pro ně velebeni; zásluhy tedy chtí lidé míti, viny však míti nechtí. Opravdu podivno! Či je snad pravým důvodem proti svobodě vůle jen „týž cit, který lenivého nedužívce činí tak malátným,

řekne-li mu lékař, že by vlastně už mohl nemocnici opustiti a jíti zase po své práci" (Weiss), t. j. prostě řečeno, že se člověku nechce? Snad to platí jen o mnohých, snad ne o všech.

Spor o svobodu lidské vůle líčívá se jakožto spor mezi determinismem a indeterminismem. Determinismus praví, že vůle jako každá jiná síla přírodní jest v úkonech svých „určována" přirozenou příčinností, tak že úkony její vyplývají nutně a neomylně z daných příčin (důvodů, motivů, zvyků, náklonností, vášní, povahy atd.). Indeterminismus nesmí býti pojímán dle toho, co o něm protivníci praví, neboť veškeré jejich námitky proti správnému indeterminismu zakládají se na nedorozumění, buďto že indeterminismus chybně si vykládají aneb že bojují důvody nesprávnými. Prostě můžeme „indeterminismus" označiti jakožto nauku, že vůle lidská má v sobě schopnost volně, ode všech přírodních příčin nezávisle rozhodovati se pro kteroukoli z protiv, rozumem jí předvedených, tedy v daném případě že může jednati či nejednati, dále pak jednati tak neb onak; je při tom od přírodních příčin tak nezávislá, že — není-li duševný život nějak porušen — nelze jí přinutiti ani silou zevnější, ani s jistotou přiměti pohnutkami vniternými. Je svobodná před skutkem, je pak také svobodná ve skutku samém, t. j. v tom okamžiku, kdy volbu svou činí, nemůže jí sice už neučiniti — neboť „co se stalo, odestáti se nemůže" —, ale ihned může učiniti volbu opačnou, odkudž vyplývá, že opačnou volbu mohla učiniti také místo skutku předešlého. Jestiť vůle, jak se říká, indifferentní, lhostejná ke všem předloženým předmětům, tak že může se k nim úkonem svým obrátiti, ale nepotřebuje, a může se obrátiti ku kterémukoli z nich, slovem, může učiniti „jak chce."

Toť povšechné obrysy indeterminismu, jak si toho každý člověk jest vědom. Tím jest vlastně řečeno už všechno. Na svobodné vůli závisejí tedy předně rozhodnutí o tělesných pohybech, pokud jsou vůbec vůli podřízeny a nedějí se nutností vegetativní neb reflexní. Na svobodné vůli závisejí rozhodnutí o úkonech rozumu, pokud opět nedějí se nutností myšlenkovou, jak bývá na př. při pravdách samozřejmých, ač i tu může vůle značně působiti na souhlas či nesouhlas. Na svobodné vůli závisejí konečně úkony mravní, a ty jakožto vlastní obor její, naprosto. Mohou člověku vynuceny býti pohyby tělesné, mohou mu vnuceny býti představy a myšlenky, ale aby je vůle schválila či neschválila, to závisí pouze na ní. Zde jest kořen zodpovědnosti, zásluhy a viny.

Není tedy konečně vážnou námitkou, že zločinci jsou vlastně lidé chorobní, že nemají svobodné vůle; i kdyby to pravda bylo — jak není — pak právě by nebyla jejich vůle svobodná,

jelikož duševný život jejich by byl porušen až k nepříčetnosti. Nebyla by ani ta námitka vážná, že zločiny dle statistiky mají jakési pravidelné dějiny. Nemluvíc o jiných věcech, podobné vášně a zvyky u lidí podstatně stejných mají ovšem podobné skutky v zápětí; zkoumejme však každý skutek zvláště, tedy najdeme jednak některé nepříčetnosti, jinak ale úplné vědomí svobody. Každý přece ví sám podle sebe, že zvyk a povaha je sice tyran, ale nikoli nepřekonatelný.

Však zpříma ohraditi jest se vědě proti podvodné argumentaci o nepříčetných prý zločinech neb chorobách, jak ji provádějí jistého druhu romanopisci (na př. Ibsen, Zola a pod.). Výtvory takové nazývá věda lékařská sice stále fantastickými výmysly a nemožnostmi, ale příklady lákají celý dav spisovatelův ostatních, aby také páchali „vědecké" romany a řešili „hluboké problemy," o nichž nemají ponětí. Hlavní úlohu hraje tu dědičnost (srv. str. 231.), a co člověk zdědil, za to ovšem nemůže. Ale představme si jen zcela prostě, co znamená věta: zárodek lidský, ten nepatrný zárodek lidský je „dědičně" postižen tou neb onou chorobou, tou neb onou neřestí (o tyto hlavně jde)! Vždyť pak je vůbec sám neschopen života, jak bakteriologie svědčí, neřku-li aby založil celá pokolení! Zmíněno již dříve, že jest jakási dědičnost, že jablko nepadne daleko od stromu; ale je to zjev dosud tajemný, a nikterak tak pravidelný, jak se říkává. Tělesné následky dědičnosti, na př. choroby, vyskytují se zhusta až v pozdějším věku, zhusta je lze pečlivou hygienou předejíti a zmařiti, zhusta vyskytují se jistými změnami a variacemi, t. j. u dětí jsou jiné choroby než u rodičů. Tím jest jasně naznačeno, že nelze mluviti o „zákoně" dědičnosti chorob, že tu vládne mnoho nahodilých vlivů, vniterných i zevnějších, které o dalších následcích rozhodují; „dědičnost" bývá tu jen slovem nevědomosti, nikoli výrazem skutečnosti.

Podobně se má věc s následky duševnými. Tělesné podmínky ovšem vedou z počátku i duši jistým směrem, zhoubným nebo prospěšným. Směr ten prospěšně řídíti, škodlivé účinky organismu paralysovati náleží právě výchovu dítek. Jakmile nastane užívání rozumu, ustupuje neb může ustupovati vliv organismu na duši víc a více do pozadí. Sám Ribot, obhájce psychologické dědičnosti, uznává, že ta dědičnost těla a další vliv její značí pouze vliv pokoušející, jejž může člověk posuzovati a přemáhati. Mnohem více než narozením „dědí" se od rodičů návykem a příkladem!

Veškera ta „dědičná" chorobnost obmezuje se tedy na to, že snad od počátku jest organismus slabší, v rozvoji pak některé části různými vlivy ovzduší, výchovu atd. ostávají slabšími a chorobám nebo neřestem přístupnějšími. Kdož pak ocení celou

důležitost prvých dojmů tělesných i duševných, jež na člověka působí, a kdož je dovede stopovati? Libovolný fatalismus oněch spisovatelů prozrazuje buďto nekalou vypočítavost na podráždění obecenstva něčím novým aneb zároveň úmysl, celý život člověka zmaterialisovati a učiniti jej vůbec nezodpovědným, nepříčetným. (Srv. Vallet, Effets et conséquences de l'hérédité v Compte rendu du Congrès scientifique, 3. sect. 1891.)

Všechny skutečné nepravidelnosti, všechny skutečné případy nepříčetnosti aspoň částečné ukazují jen, že vůle není všemohoucí, že není vždy dosti silná, aby co uvnitř schvaluje také provedla: ale sama o sobě ostává přece svobodna, t. j. může chtíti něco jiného a snad obyčejně i chce, ale na skutek další se už nevzmůže. Nazývá-li se se stanoviska takovýchhle námitek nauka o svobodě vůle naivností, pak věru vším právem smíme těmto odpůrcům poklonu tu vrátiti.

Avšak hrubá střelba toho druhu pochází též od filosofů, kteří se záhadou obírali hlouběji, se stanoviska psychologického a ontologického. Hartmann srovnává svobodu vůle s quadraturou kruhu a s perpetuum mobile — takovým jest mu nesmyslem; zajisté těžká to obžaloba pokolení lidského a rozumu jeho, ale E. v. Hartmann míní, že svoboda vůle není výrokem sebevědomí a zkušenosti, neboť jemu samému byl „problem ten, jakmile mu do vědomí vnikl (v 13. roce života!), rozhodně zodpověděn ve smyslu determinismu.“ Vzácné svědectví! Ale on i jiní mají přece námitky mnohem vážnější.

U nás psáno proti svobodě vůle hlavně se stanoviska vychovatelského. Není prý pak možno, na výchov spoléhati, není-li možno utvářiti povahu tak, aby se vůle dala spolehlivě vésti vštípenými motivy, dobrým zvykem atd. Ale vždyť to je právě naše řeč, že člověku není nikdy co věřiti! Bůh je pravdivý, každý člověk však šalebný, praví Písmo (Řím. 3, 4). Sebeklam jest na straně těch vychovatelů, kteří se domýšlejí, že takový neomylný výchov jest vůbec možný. Pravděpodobnost je tu, ale jistota — nikdy! Někteří ze spisovatelův uvedených přednášejí kromě toho i ostatní námitky z filosofů německých. Hlavní z nich jest ona, že svobodou vůle zavádí se do světa naprostá bezpříčinnost, jediná výjimka ze zákona příčinnosti. Jiná, podřízená, jest, že za svobody vůle přestává všechna věda o dějstvu duševném, jelikož pak není ve valné části jeho žádné zákonnosti.

Mnozí deterministé zajisté vykreslili si indeterminismus jen tak od oka, jakožto prostý opak determinismu: když tento učí úplné závislosti vůle na příčinách, tedy indeterminismus jistotně učí úplné nezávislosti. Zvláště o našich spisovatelích lze velice pochybovati, zda si který dal práci, aby nauku křesťanskou o vůli seznal. Nechajíce tedy slov o indeterminismu, o indifferenci atd.,

podáme dle sv. Tomáše Aqu. (S. Theol. I. qu. 83.; I. II. qu. 9.; C. Gent. 3, 88 a j.) nauku tuto se zřetelem k možným námitkám. Rozumí se samo sebou, že i tak ostane nám hlavním důvodem přesvědčení každého člověka i obecné, že člověk někdy jedná svobodně, někdy ne: rozdíl ten jest determinismu nevysvětlitelný a dostačí sám docela za důvod skutku, že vůle naše je svobodná, bychomť ani neuměli vysvětliti, kterak. Přiznáváme se rádi, že ve vysvětlení zjevu toho ostává vždy něco tajemného; avšak vysvětlení protivníků jsou vesměs nejen tajemná, nýbrž prostě nemožná.

Svobodný jest, kdo je svým pánem, říkáváme; tak dle sv. Tomáše Aqu. svoboda vůle je domina sui, causa sui, je svou paní, příčinou a důvodem svého konání. Ke „svobodě“ člověka na př. nenáleží, aby nepotřeboval jísti; ke svobodě vůle nenáleží nezávislost naprostá, nýbrž jenom vztažitá, jaká stvořené bytosti přísluší. Svoboda její jest jen dalekým odleskem svobody Boží, jaká se projevila na př. ve stvoření (srv. str. 185.), že totiž od věčnosti, v nutném úkonu lásky ke všemu dobrému svobodně vyvolena jednotlivá dobra k uskutečnění. Lidská indifference, lhostejnost, že může teprve voliti, že může takto neb onak voliti, ale ještě nevolí, není vlastně žádná přednost, neboť prozrazuje změnnost, přechod z mohoucnosti do činnosti; je to spíše nedokonalost. Ale i tak jest odleskem svobody Boží, že vůle je svou paní, že se rozhoduje dle svého vniterného důvodu, nikoli dle důvodu sobě cizího, na př. pohnutky. Který je to důvod?

Slyšeli jsme, že Bůh jest zachovavatelem všeho a že spolupůsobí s příčinami druhotnými v jejich stvořených silách, a to dle povahy jejich jim udělené. Z toho zákona není vůle lidská vyňata. I pro ni jest Bůh prvým hybatelem, a pro ni snad ještě více, poněvadž každá duše bývá individuelně od Boha stvořena, a to k obrazu jeho. Aby tedy vůle rozhodnutí svá mohla činiti, potřebuje spolupůsobení božského, t. j. jakési determinace, neboť žádný tvor, který se nachází pouze ve stavu mohoucnosti, nemůže sám ze sebe stav ten opustiti a ke skutku přejíti; každý potřebuje nějakého popudu, jako zrak světla, rozum předmětu.

O myšlenkách říká se, že jsou svobodny; člověk prý si může mysliti, co chce. A přece ne docela: jisté pravdy, zřejmé pravdy vůbec si souhlas vynucují. Oko se může dívati kam chce a nač chce, ale když se dívá, nemůže neviděti. Jest i pro vůli nějaká nutnost, a to dvojí: jednak nutnost, která váže její schopnost a mohoucnost, jednak nutnost, která dána jest volbou již učiněnou. Tato je zcela zřejmá, jak jsme viděli: učiněné rozhodnutí jest, a tedy nemůže zároveň nebýti. Ale

rozhodnutí samo bylo svobodné: vůle mohla je učiniti či ne, mohla je tak učiniti neb jinak, může je zavrhnouti nebo schváliti atd. A přece i schopnost volicí pravíme býti vázánu jakousi nutností. O té třeba promluviti obšírněji.

Předmětem rozumu je vše, co je pravdivo. Předmětem vůle je vše, co je dobré. A poněvadž je všechno dobré, cokoliv jest, t. j. všechno má dobrou stránku do sebe, tedy je předmětem vůle všechno, ale pod tím zřetelem, že je to dobré a žádoucné; tak tedy chce vůle něco sladkého, chce pravdu atd. Rozum přijímá pravdu do sebe, vůle vztahuje se na něco zevnějšího. Je tedy přirozeným a nutným zákonem jejím, že směřuje úkony svými k dobru: dobré chce nutně. Jakou nutností? Tou, která jí vetvořena, a podle které bývá od Boha hýbána, t. j. vlastní svou přirozeností, kterou Bůh spolupůsobením svým přivádí k platnosti. Tedy dobro vůbec determinuje vůli nutně, v tom není svobodna, že nemůže nechtíti dobra a chtíti zlo. Spolupůsobení a popud božský není časem předchozí, že by vůli napřed určoval, a nutil, nýbrž naopak: Bůh obsahuje veškeren čas, věčnost jeho jest jakoby trvalý okamžik (nunc stans, instans perpetuum), v něm tedy není dřívějška a pozdějška, popud vůle k dobrému nastává teprve v tom okamžiku, kdy vůle se rozhoduje sama k nějakému dobrému.

Předmětem vůle totiž jest dobro vůbec, ale ne jakožto abstrakce a pojem, nýbrž vůbec vše, co je skutečně dobré, tedy určité jednotliviny. Tím že Bůh vůli vzněcuje k dobru vůbec, vzněcuje ji ke skutku dle její přirozenosti, uskutečňuje totiž onen dar, který jí udělil, schopnost voliti dobré, ona pak ho používá. Je tedy určována ke skutku svému zevně i vniterně, jak chceme: zevně, pokud vůle božská a vůle lidská nejsou jedno, vniterně, pokud nic není tvorům, tedy ani vůli tak vniterné jako přítomnost a součinnost božská; tak jest uměleckému dílu nejvniternější idea umělcova, tak světlu vliv slunce. Úkon vůle je tedy celý od Boha a jinak celý od vůle a je nutný, nesvobodný potud, pokud je směrem a touhou po dobrém (v různých těch významech nahoře zmíněných, str. 136.), neboť vůle jinak nemůže nežli chtíti dobré. V tom smyslu ani Bůh, který zajisté není na ničem závislý, jsa tedy nejsvobodnější, svoboden není, neboť nemíti žádného řádu ani určení, žádné určité přirozenosti a přiměřených úkonů, není svobodou, nýbrž nepravidelností, ba vlastně nesmyslem; vše zajisté nějaké jest a přiměřeně si počíná. Poněvadž tedy dobrota, po které vůle touží, jest vždycky jen jednotlivá, tedy by odtud následovalo, že vůle není vůbec svobodna.

Na základě tom lze svobodu vůle vymeziti jakožto „schopnost, položen-li účel, zvoliti prostředky“ (facultas, posito fine, eligendi media; Thom. Aqu.) „Kořenem svobody“ jmenuje týž učenec rozum. Rozumem totiž dovídáme se o věcech, a to jakožto dobrých a žádoucích. Cíl vůle jest jeden: voliti dobré; prostředky však, totiž dobré věci, jsou přerozmanité. Vůle jest dobrem poutána bezděčně, nutně, protože je to její přirozenost; ale jakožto schopnost pro všecko, cokoliv je dobré, není upoutána žádným jednotlivým dobrem docela, neboť žádné jednotlivé dobro to nevyplňuje pro ni místo účelu, totiž dobra vůbec, nýbrž jest jen ukázkou, úlomkem jeho. Když je tedy volí, volí je svobodně, t. j. na základě přirozené své touhy po dobrém sice, ale není jím úplně zaujata ani vyčerpána, neboť má v témže okamžiku pořád ještě schopnost voliti vše ostatní, cokoliv jest dobré. Lékař, míní sv. Tomáš Aqu., není svoboden v tom, že chce nemocného uzdraviti; ale na základě tohoto určitého a vytčeného sobě chtění volí svobodně prostředky, do kterých se léčivosti naděje. Kdyby byl některý tak neomylný, že by účelu úplně vyhovoval, zvolí nutně také ten; v jiné nemoci zase jiný. Kdyby rozum docela jasně proukázal dobro, které se kryje s dobrem vůbec a je úplně vyčerpává, nebude vůle vzhledem k němu svobodna, t. j. nebude moci voliti už jiného než toto, leda zase s jiného zřetele.

A zřetele ty jsou nám v životě zdejším dány až příliš četně — a tím přicházíme k druhému obmezení lidské svobody. Hranice ty dány jsou v poznávání našem nynějším, které není čistě rozumové, nýbrž rozumově-smyslové. Rozum sám o sobě by vždy správně vytknul ve věcech pravou hodnotu jejich v říši dobra a měl by vždy otevřený zrak pro dobra jiná, chráně takto neobmezenou schopnost vůle, rozhodovati se pro jiná a jiná, totiž pro všechno, co je dobré, a ne výlučně pro to neb ono; ale smysly, vášně, návyky atd. zakalují pravý obraz věcí, tak že rozum stěží dovede v nich uznamenati onen povšechný ráz dobra a vůle podle toho stěží dovede jíti za svou přirozenou touhou, touhou k pravému dobru. Jest-li rozum tak překonán návalem dojmů smyslných, vášní atd., že vůbec nedovede se vzchopiti k představě onoho povšechného zřetele, totiž dobra jakožto prostředku k cíli, tedy jeví-li se vůli právě jen tyto dojmy smyslnosti neb vášně, a rozumná rozvaha mlčí, není úkon vůle svobodný, a tedy ani příčetný.

Vliv smyslův a vášní, náruživostí, návykův atd. na vůli je tedy vždycky jenom nepřímý; samy sebou nejsou to pro vůli žádné motivy, žádné pohnutky, nýbrž ony jen obmezují, po případě ruší onu činnost rozumu, která zobrazuje věci co do hodnoty jejich ve směru dobra. Pokud jest jenom nějaké tušení, a pochybnost, zda skutek ten neb onen nese na sobě ráz onoho dobra, ku kterému jest vůle určena, pokud tedy rozum jen z části alespoň prozrazuje možnost, dopíditi se pravé hodnoty věci žádané,

potud trvá také pro vůli závazek, nerozhodovati se předčasně pro náchylnost smyslnosti neb vášně, jakožto prostředek k cíli jejímu, poněvadž rozum tuší, že jím není, nýbrž naopak rozhodnouti se pro další pátrání rozumu. Spočine-li však vůle v onom dobru, ve kterém rozum neshledal dobra pravého, k cíli vůle přiměřeného, tedy hřeší, hřeší „vědomě" a „dobrovolně", hřeší svobodně. Rozhodnutí dobré bývá mnohdy nesnadné, poněvadž táž věc poskytuje obrazivosti zároveň mnohých stránek „dobrých" (příjemnosti, užitečnosti atd.), tak že na vlastní hodnotu jejich se takořka zapomene. Avšak to nejsou pohnutky vůle, nejsou to pravidelná vodítka její, nýbrž překážky, které příčetnost mohou zmenšiti, které však jistotně člověka snižují, odnímajíce mu na chvíli to, co jej člověkem činí, směr ku pravdě a dobru.

Celkem tedy neznamená svoboda lidské vůle nic jiného, nežli že vůle směřuje vždy a pokaždé k dobru vůbec, ke všemu co je dobré, tedy že přirozeně jest volna a svobodna od každého zdejšího jednotlivého dobra, mohouc se rozhodnouti pro jiné, a že není k žádnému z nich připoutána naprosto jako ke svému poslednímu účelu, tak jako na př. určitá hmota k jiné určité. Celá podstata a bytnost dobra není ve stvořených dobrech nikde vyčerpána, protož nemůže vůle k žádnému z nich úplně přilnouti, nýbrž má vždy schopnost pro všechna ostatní. „Zapomene-li" se a učiní některé z nich svým cílem úplným a posledním, jedná proti sobě samé.

Odtud vysvítá zcela zřejmě, jaký úkol má výchov, po případě zákon mravní. Tento upozorňuje na úskalí, se kterými jest rozumu a vůli bojovati, upozorňuje na podřízené stránky člověka, které porušují svobodu synů Božích. Výchov pak cvičí v rozeznávání předmětů vůle pod zřetelem dobra, pokud jsou dobry pravými či domnělými, cvičí v následování oněch a v pohrdání těchto, i není nikterak námitkou proti svobodě vůle, nýbrž naopak má ji přiváděti k platnosti. „Svoboda synů Božích", kterou Kristus nás osvobodil, neznačí nic jiného než nadpřirozené potlačení převahy zla, osvícení rozumu a posilu vůle, aby bez překážky neb aspoň s menšími překážkami šla svou přirozenou cestou, svým přirozeným směrem k dobrému, ke všemu, co je dobré, ale ke každému právě jen tak, jak a pokud je dobré, opravdově dobré, pokud vede k vyšším cílům.

Mravní statistika, jak pověděno, svědčí jen, že podobné okolnosti a podobné vášně tu a tam převládají; tu buďto mravní svobodu obmezují až k nepříčetnosti aneb ukazují, kterak oni lidé a národové žijí na venek životem člověka nedůstojným. O vlastní mravnosti nepodává statistika správného obrazu, to budiž důrazně vytčeno, neboť hřích jest ve vůli, nikoli teprve v zevnějším skutku!

Ostatní námitky odpadají při správném vysvětlení svobodné vůle samy sebou. Jedna z nich však budiž přece ještě zvláště zmíněna. Je to opět onen zákon o zachování síly (energie), který prý nedovoluje uznati samovolné působení svobodné vůle. Kdyby prý vůle byla svobodna, každý zevnější projev její vyžadoval by stvoření nové síly.

Co zákon ten znamená, bylo již objasněno (str. 276). Veškeren pohyb světový, veškero dění, jest jen projev síly, nikoli síla sama; ta jest nevyzpytatelná. Běží tu tedy o dění pouze mechanické v širším smyslu (také změny teploty, úkazy elektřiny atd. k tomu náležejí). Již jednou poznamenáno, že zákon o zachování energie třeba buďto přesněji vymezovati anebo pozměniti, totiž vzhledem k pochodům životním a duševným (srv. str. 277). V našem případě, jak praví francouzský učenec de Salvert, není projevem svobodné vůle dáno stvoření nové síly, nýbrž pouze — jako v celém ostatním světě — použití daných sil, v ústrojí našem nahromaděných, a přeměna jednoho útvaru síly, vlastně projevu jejího v jiný. Vůle naše zajisté nezmůže sama sebou ve světě mechanickém nic více, než nač stačí zásoba sil tělesných; pouhým rozhodnutím vůle naší se ani pleva nepohne, ale hýbají se i balvany skalní, dá-li vůle přiměřené rozkazy, totiž použije-li daných sil vhodným směrem.

Činnost svobodné vůle tedy neruší pranic mechanického zákona o zachování a pouhé přeměně sil, nýbrž právě naopak jej applikuje, jeho používá! Netvoří nic nového, nijak nebývalého, nýbrž jen se projevuje na daném základě. Ve svých čistě vniterných, immanentních úkonech rozhoduje o představách a pomyslech, jež jí podává rozum, zdali jsou dobré či špatné; ve svých projevech zevnějších pak, ať se týkají vlastního ústrojí tělesného nebo věcí zevnějších, řídí se opět danými poměry a působí směrem, jejž rozum a vědomost jí naznačuje. Popudy, které takto od ní pocházejí, jsou sice nebývalé a do jisté míry, jak jsme právě viděli, „nedeterminované", ale nejsou to úkony tvůrčí, z ničeho nic, nýbrž jsou to jen projevy latentní síly její, mohoucnosti její, která se aspoň uvnitř nemůže neprojeviti (kladně či záporně), když se jí předměty představí pod zřetelem dobra či zla; i „nechtění" zajisté je skutek vůle. (Srv. de Margerie, Le libre arbitre v Compte rendu du Congrès scientifique, 3. sect. 1891.)

Víme všichni, co zmůže silná vůle, i s prostředky skrovnými; někteří lékaři dokonce jí přičítají moc divotvornou, aby ji Bohu mohli odepříti. A přece není ani tu žádného „stvoření", žádné nové síly mechanické, nýbrž jenom řízení daných sil. Každý rozkaz, kterým vůle ovládá síly vlastního organismu, kterým

dále působí na vůli cizí a takto ohromné účinky provádí, dokazuje velikou moc její, dokazuje nadvládu její nade všemi silami stvořenými, ale nevyjímá ji z nich, nýbrž jen zvláštní místo jí vykazuje. A již tím samým, že může rozkazovati, a druhá vůle že může její rozkazy přijímati či nepřijímati, dán jest očividný projev a důkaz svobody její.

Kdož tedy uznává dvojici ducha a těla, nepotřebuje se svobodné vůle báti jakožto psychologické bezzákonnosti; vůle stojí pod zákonem dvojím, přirozeným a mravním — onen vyplňuje zachováváním tohoto. Stejné motivy, jako ty dvě otýpky před Buridanovým oslem, jsou pro duši lidskou nanejvýš látkou k přemítání, nikoli nucením; zvolí z nich, co právě uzná za dobré, jedno nebo druhé. Že monistům je svoboda vůle kamenem úrazu, jest pochopitelno: jediné rozhodnutí z pohnutek vyšších, na př. věčné spásy, vlastenectví atd., kterým překoná člověk hlas pleti a krve, poráží celou soustavu jejich, neboť dokazuje, že člověk je zároveň něco lepšího nežli hmota neb výslednice hmotných sil, a že k něčemu lepšímu je stvořen, zachováván a veden.



OBSAH.



Opravy.

Str. 63. ř. 17. zd. čti: snadno, . . . Str. 75. ř. 9. zd. čti: ojedinělé výjimky. Str. 105. ř. 2. sh. čti: věcí. Str. 124. ř. 11. sh. čti: středisko. Str. 143. ř. 1. zd. čti: nepříznivých. Str. 195. ř. 5. zd. čti: v nově. Str. 214. ř. 13. zd. čti: přilákaly. Str. 224. ř. 24. zd. čti: vlivem zevnějších.